B67-4568

8/12

Marx als Denker

Von Max Adler

Mil. Verb. d. Rep. Öst.
Zahlstelle
Ra

Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats — das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie

Karl Marx

Mil. Verb. d. Rep.-Öst.
Zahlstelle
Radetzkykaserne

Zweite, umgearbeitete Auflage

BIBLIOTHEK
RADETZKY-
KASERNE

Wien 1921
Wiener Volksbuchhandlung, Wien VI, Gumpendorferstraße 18

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort 3
I. Der neue Denktypus 5
II. Die Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes 16
III. Der Wahrheitsgehalt der Hegelschen Philosophie 23
IV. Marx und Hegel 38
V. Marx und Feuerbach 46
VI. Die materialistische Geschichtsauffassung 52
VII. Die Lehre vom Klassenkampf 63
VIII. Die soziale Eigengesetzlichkeit 71
IX. Wissenschaftlicher und utopischer Sozialismus 82
X. Die ökonomische Analyse der Gesellschaft 94
XI. Wissenschaft und Politik 109
XII. Die Verwirklichung der Philosophie 118
Anhang: Marx' Verhältnis zur Erkenntniskritik 121

Vorwort.

Die vorliegende Schrift, deren erste Auflage im Jahre 1908 erschien, ist seit langem vergriffen gewesen. Sie erscheint nunmehr in umgearbeiteter und erweiterter Form. Die Umarbeitung bezieht sich darauf, daß ich meine inzwischen erschienene Abhandlung über den soziologischen Sinn der Lehre von Karl Marx, die das Thema der ersten Auflage selbständig fortführte, nun in dem Text dieser Schrift verarbeitete. Die Erweiterung besteht darin, daß ich als Anhang zur vorliegenden Schrift das XI. Kapitel aus meinem Buche „Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft" hier zum Abdruck gebracht habe. Auch dieses Buch ist bereits sowohl als 1. Band der „Marx-Studien" wie als Separatausgabe seit vielen Jahren vergriffen. An eine Neuherausgabe derselben in absehbarer Zeit kann ich nicht denken, weil diese 1904 erschienene Schrift einer starken Umarbeitung unterzogen werden muß, die sich allerdings nicht auf ihren Standpunkt und ihre Resultate bezieht, die mir heute noch gefestigter erscheinen als damals, sondern darauf, daß ihr logisch-erkenntniskritischer Inhalt mehr zusammengefaßt und geschieden werde von dem, was eigentliche „Marx-Studie" war und ist. Zu dieser letzteren gehört aber das Kapitel über das Verhältnis Marxens zur Erkenntniskritik. Und eben deshalb gehört es auch zu dem Thema der hier vorliegenden Schrift, womit sich seine bleibende Uebernahme in dieselbe rechtfertigt.

Ueber Zweck und Art der folgenden Untersuchungen kann ich nur wiederholen, was ich in der Vorbemer-

kung zur ersten Auflage sagte, „daß eine Vollständigkeit in der Behandlung des gestellten Themas nicht geboten werden konnte, ja nicht einmal versucht wurde". Nur um einen Ueberblick über die Gedankenelemente, die in dem Aufbau der Lehre von Karl Marx wirksam sind, war es mir zu tun, um dadurch sowohl zu zeigen, in wie innigem Zusammenhang die theoretischen Grundlagen des modernen Sozialismus mit der kritischen Arbeit der deutschen Philosophie stehen, als auch welche Einheit des philosophischen Standpunktes, welche Geschlossenheit und Konsequenz der Gedankenentwicklung die Geistesarbeit des jungen Marx mit seiner reifen Zeit verbindet.

Eine nicht unwesentliche Vervollständigung des hier versuchten geistigen Charakterbildes von Marx dürfte die von denselben Gesichtspunkten geleitete eben erschienene Schrift „Engels als Denker" (Verlagsgenossenschaft „Freiheit", Berlin) bilden. Sie entfaltet die Wesenheit der anderen gewaltigen Geisteskomponente, aus deren Zusammenwirken mit Marx erst das entstanden und geschichtlich bedeutsam geworden ist, was heute als Marxismus ein nicht mehr zu entbehrendes Element unseres wissenschaftlichen Bewußtseins und unseres Denkfortschrittes ausmacht sowie den Schicksalskampf unserer Tage um die menschliche Kultur klärt und leitet.

Wien, im November 1920.

I. Der neue Denktypus.

Es sind noch keine vier Jahrzehnte, seit Karl Marx dahingegangen. Ein solcher Zeitraum nach dem Tode eines Mannes, dessen Lebenswerk nicht etwa darin liegt, eine umwälzende Entdeckung oder Erfindung gemacht zu haben, sondern für das Denken der Menschen, für ihre Auffassungsweise neue Wege zu weisen, ist fast immer eine zu kurze Spanne Zeit, um das zu erkennen, was seine säkulare Bedeutung ausmacht, das heißt seine bleibende, über allen Wechsel der Zeiten und Interessen hinauswirkende geistige Errungenschaft. Denn derselbe Kampf der Zeitinteressen, der sein Denken bestimmt, seine Probleme ihm gestellt, seine Lösung bedingt hat, er umfängt auch noch die bloß ein Menschenalter später Lebenden, und er findet sie auch noch in die gleichen Verschiedenheiten der Meinungen und Voraussetzungen, der Erwartungen und Leidenschaften geschieden wie zur Zeit der Entstehung jener neuen Lehre. Leicht kann dann das, was sich selbst als Würdigung des bleibenden Wertes einer großen geistigen Leistung empfindet, doch nichts anderes sein, als bloß begeisterte Anhängerschaft und Parteinahme. Nur wenn dieses Neue und Große, obgleich aus dem Kampf geboren, wo er am heftigsten ist, weil er alle tiefsten Lebensinteressen der Menschen umfaßt, zugleich in die Sphäre der objektiven Erkenntnis gehört, in der kein anderer Kampf mehr möglich ist, als der des Wissens mit dem Irrtum, in der also alle noch so schroffen Gegensätze da draußen überwunden werden durch die leidenschaftslose und unverbrüchliche Einheit der wissenschaftlichen Einsicht — nur dann ist mit der plötzlichen Ruhe und Unverrückbarkeit eines solchen Standpunktes auch der Ort gefunden, von dem aus sich ein sicheres Urteil darüber gewinnen läßt, was die Bedeutung eines großen Mannes nicht nur für uns ist, die wir seine Anhänger sind, sondern was sie für die ganze geistige Entwicklung überhaupt ist.

Gerade dies nun ist der Standpunkt, den wir gegenüber Marx nicht nur einnehmen müssen, sondern auch können. Es ist zwar gewiß genug weltgeschichtliche Größe für ein Menschenleben, der Wecker des größeren Teiles der zivilisierten Menschheit gewesen zu sein, das internationale Proletariat mit dem Bewußtsein seiner Lage und Aufgabe erfüllt und ihm Wege wie Ziel gerichtet zu haben. Aber so tief eingegraben dieses Wirken von Marx in die Geschichte ist, so daß es aus ihr nur erst durch den Sieg und die Vollendung seiner Ideen als schaffendes Element wird verschwinden können, um dann in der geschichtlichen Erinnerung noch fortzudauern, so liegt hierin noch bei weitem nicht seine ganze Bedeutung. Ja im Gegenteil; was so mächtig auf der geschichtlichen Bühne sich vor unseren Augen abspielt, dieser gewaltige Organisierungsprozeß des Proletariats der Welt unter Marxschen Gedanken, dieses bis dahin unerhörte Lebendigwerden eines einzelnen Denkers in dem geeinten Willen und Wirken von Millionen, es ist nur die grandiose historische Bewährung der eigentlichen von Marx ausgehenden Bedeutung, nämlich der noch zu wenig erkannten Tatsache, daß mit ihm die Wissenschaft zum erstenmal *ein neues Gebiet erobert* hat, das soziale Leben, von wo aus eine neue Technik möglich wurde, die nicht mehr, wie die naturwissenschaftliche, bloß einzelne Güter des Lebens neu hervorbringt oder umwandelt, sondern das ganze soziale Leben nun bewußt umzugestalten unternimmt.

Die Geistesgeschichte kennt das hinreißende Beispiel des Eroberers ebenso gut wie die Weltgeschichte. Von jeher haben die Menschen an diesem Schaustück der Geschichte mit einer Teilnahme gehangen, in der sich die Befriedigung innerster Bedürfnisse kundgibt: der ehrgeizige Trieb nach Macht und Ruhm, die romantische Jagd nach dem Glück, die immer eine lockende Hoffnung unerhörter Wendung der äußeren Lebensumstände mit sich führt, und die stolze Freude an erfolgreicher Willensdurchsetzung und Kraftentfaltung. Zuletzt, doch nicht zumindest, gesellt sich auch noch der Glaube an das Märchenhafte und Unwahrscheinliche hinzu, der in die immer trauriger fühlbare Gewöhnlichkeit des Lebens einen Abglanz der aufsprießenden Kindheitszeit bringt, als dieses Leben noch jeden Tag neu, und das Wunderbare das Selbstverständliche war. Und in der Tat

scheint sich dieses Märchenhafte nirgends großartiger zu verwirklichen, als wenn ein Held aus seinem kleinen, fast ungekannten Land auszieht, um sich die Welt zu unterwerfen, wie Alexander, oder wenn ein kleiner Kadett, ohne Namen und Ahnen, scheinbar nur auf sein Genie und Glück gestützt, den Kaiserthron besteigt und alle Gewalten der alten Welt unter sein Joch beugt, wie Napoleon.

Aber es ist ein nicht weniger faszinierendes Bild, das uns die Geschichte in der geistigen Wirksamkeit einer Theorie zeigt, ja ergreifender und großartiger noch, weil es keine Waffen der Gewalt sind, die hier die Weltunterwerfung vollziehen. Unfaßbar und doch immer machtvoller gegenwärtig, unsichtbar und doch immer mehr das Interesse auf sich ziehend, schreitet die Kraft des Gedankens vor und unterwirft sich mit dem Geiste der Menschen Provinzen, wohin das Machtgebot auch des größten Welteroberers nie zu reichen vermag. Ein solches Schauspiel entrollt sich uns in der Lebensarbeit von Karl Marx. Wie von diesem einfachen Privatmann, ohne äußere Machtstellung, der noch dazu den größten Teil seines Lebens von politischen Verfolgungen gehetzt und durch ökonomische Not bedrückt war, eine geistige Macht ausgeht, die immer siegreicher sich behauptet, immer weiter vordringt und überall sich die Köpfe unterwirft, wohin sie nur zu gelangen vermag; wie sich hier das einsame Denken eines Genies zugleich verwirklicht in den millionenfachen, durch seinen Einfluß orientierten und zielbewußt gewordenen Willensbestrebungen des Proletariats aller Länder der Erde — das ist ein Beispiel von Welteroberung, dem an Großartigkeit der Wirkung kein anderes der bloß politischen Weltgeschichte gleichgestellt werden kann; dies um so weniger, als noch ein dem geistigen Wirken charakteristischer Unterschied hinzukommt. Denn wenn das Reich des politischen Welteroberers, weil wesentlich gegründet auf die zufällige Konstellation der Verhältnisse, die mit seiner Persönlichkeit zusammentrafen, in der Regel nach seinem Tode zerfällt, so dauert hier die Welteroberung fort, ja vollendet sich oft erst nach dem Tode ihres geistigen Trägers. Indem mit dem Ablauf der Zeit und dem Vergessen der Zeitgenossen allmählich immer mehr zurücktritt, was nur der individuellen Eigenart des Denkers anhaftete als eines gleichzeitig in den Schranken seiner Zeit und seiner Verhält-

nisse befangenen Menschen, dann wird das gleichsam Unpersönliche der von ihm entwickelten neuen Einsichten nun mit der bloßen Kraft des Gedankens immer eindrucksvoller erkennbar, dem sich niemand zu entziehen vermag, sei es in Freundschaft oder in Feindschaft. Und auch der Zwang zur feindlichen Stellungnahme ist eine Art der Geistesherrschaft, ja kaum die geringste.

So ist es auch mit der geistigen Wirksamkeit von Karl Marx gewesen. In seinen Lebzeiten von der offiziellen Wissenschaft kaum gekannt, hat sein Denken in den wenigen Jahrzehnten, die seit seinem Tode verstrichen sind, mit der Notwendigkeit, die zum inneren Zusammenhang alles Geistigen treibt, immer mehr und mehr Einfluß im Gebiete der Geisteswissenschaften gewonnen. Und war einmal der Name Marx nur den Proletariern ein Schlachtruf, so ist er heute zum Schlachtruf innerhalb der Sozialwissenschaft geworden. An diesem Namen scheiden sich nicht nur die politischen Arbeitsweisen in der Wirtschaft und in der Geschichte, sondern auch die theoretischen in der Wissenschaft von der Wirtschaft und der Geschichte.

Was Marx für die Arbeiter bedeutet, für die große Emanzipationsbewegung des Sozialismus, die zugleich und allein die eigentliche Emanzipation der Menschheit ist, von der so viele vergangene Geschlechter sehnsuchtsvoll geträumt hatten, das braucht kein Wort der Erinnerung, denn es steht als lebensvolle Wahrheit auf der Bühne der Zeit. Wir möchten aber hier nach einer anderen Bedeutung des Marxschen Denkens fragen, die nicht weniger lebensvoll ist, jedoch sich dem ersten Blick entzieht, weil sie nicht in dem vor aller Augen abrollenden Strome geschichtlicher Erscheinungen sich darstellt, sondern in der mehr verborgenen Wirksamkeit, in welcher sich das wissenschaftliche Bewußtsein der Menschheit gestaltet; ich meine die Bedeutung, welche die Gedankenarbeit von Marx für die weitere Entwicklung dieses wissenschaftlichen Bewußtseins gehabt hat. Die großartige Tatsache des Eindringens marxistischer Gedanken in alle Zweige der Geistenswissenschaft vor Augen heißt diese Frage soviel als: Welches neue Erkenntnismittel hat das wissenschaftliche Bewußtsein in der Gedankenwelt von Marx gefunden? Womit ist die wissenschaftliche Arbeit, also der unaus-

gesetzte Versuch, das Material unserer Erfahrung gedanklich zu beherrschen, durch Marx bereichert oder vielleicht in neue Bahnen gewiesen worden?

Um den Sinn dieser Frage deutlicher auszuprägen und dadurch die Antwort, die wir suchen, in den Zusammenhang des bewußten wissenschaftlichen Geistes überhaupt zu stellen, möchte ich an ein Wort von Marx selbst anknüpfen, das nebenbei schon hier zeigt, wie wenig die Vulgärauffassung von Marx als einem ökonomischen Materialisten seine geistige Eigenart irgendwie bezeichnet. In der jetzt immer zu größerer Beachtung gelangenden Abhandlung, welche als Einleitung zu seiner „Kritik der politischen Oekonomie" hätte dienen sollen, findet sich der Gedanke, wonach es die Art der Zusammenfassung des Konkreten ist, welche die Art der Welt bestimmt, die für jeden da ist. „Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet ...."*) In der Tat, die Welt ist nicht die fremde Schöpfung einer äußeren Macht, in welcher wir uns mit unserem Denken bloß zurechtfinden, sondern sie ist eine fortwährende Schöpfung unseres Denkens selbst. Sie ist nicht etwa ein einzigesmal in einem mystischen, übermenschlichen Akte geschaffen worden, sondern sie wird noch immer neu geschaffen in jeder neuen Denkbeziehung, die ihren Erfahrungsinhalt in einer ganz neuen Auffassung vor das Bewußtsein der denkenden Betrachtung bringt. Die neue Denkbeziehung schafft in der alten Welt eine neue Erfahrung, und immer ist der Triumph der Erfahrung, vor welcher die oberflächliche Verehrung und Bewunderung der Masse unseres Zeitalters in die Knie bricht — mit Marx zu reden: „frech gegen Ideen, allerdevotest gegen Handgreiflichkeiten" — ein Triumph einer neuen Wendung des Denkens, eine neuartige Zusammenfassung des Konkreten im Geiste.

Auf der Herausbildung solcher Zusammenfassungen, solcher ursprünglichen Stellungnahmen des Geistes zum Erfahrungsinhalt und ihrer Ineinssetzung im Denken beruht aller Fortschritt in der Entwicklung des geistigen Bewußtseins einer Zeit überhaupt. Lange Jahrhunderte

*) „Neue Zeit", XXI¹, Seite 774.

war das europäische Geistesleben in theoretischer Hinsicht nur von den beiden großen Denkrichtungen erfüllt, welche die unvergänglichen Namen des Platonismus und Stoizismus tragen. Im Platonismus trat der Welt zum ersten Male die Beziehung auf die ewigen Formen alles Wissens und Wollens entgegen, um nie mehr aus dem Bewußtsein der geistigen Arbeit zu verschwinden; im Stoizismus ergriff das Denken den Lebensinhalt selbst, um zum ersten Male in einer großartigen Auffassung den Gedanken von der durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Welt und alles Lebens in ihr auszugestalten, wobei allerdings diese Gesetzmäßigkeit, wie wir noch sehen werden, mehr auf das Sinngemäße als auf das Ursachenmäßige des Weltablaufes gerichtet war. Idee und Kosmos, gesetzmäßig gestaltende Form und gesetzmäßig gestalteter Inhalt, das sind die beiden großen Orientierungen des antiken Denkens.

Sie wurde von der modernen Gedankenarbeit seit dem 17. Jahrhundert aufgegriffen, um in ihrer umgestalteten Form auch die Grundlage des wissenschaftlichen Bewußtseins unserer Zeit zu werden. Der bei den Stoikern noch mehr moralisch gefaßte Begriff des Kosmos, der Weltordnung, wurde in der Denkweise eines Galilei und Newton sowie eines Spinoza zu jenem Denktypus einer unpersönlichen und wertfreien Gesetzlichkeit, welche, die physischen Vorgänge ebenso wie die psychischen in sich schließend, erst die Möglichkeit einer einheitlichen Naturerfahrung begründete. Und die im Platonismus noch mehr metaphysisch auftretende Ausrichtung aller Erfahrung auf die Ideen, die man als ewige, dem Erfahrungsstoff gegenübertretende, allgemeingültige Formen ansah, wurde durch Kant in eine bloße Denkbeziehung umgewandelt, nämlich in die kritische Beziehung des Erfahrungsstoffes auf jene Formen des Denkens selbst, in welchen von allem Inhalt der Erfahrung erst eine allgemeingültige Aussage möglich wird. Die alten Denktypen machen so zwei neuen Platz: dem Typus der naturgesetzlichen Betrachtung und jenem der geistesgesetzlichen Analyse der Welt, oder auch dem Typus der immanenten und der kritischen Weltbetrachtung. Galilei in Bezug auf die leblose, Spinoza in Bezug auf die belebte Welt, Kant in Bezug auf die kritische Stellung zu beiden sind so Be-

reicherer unseres wissenschaftlichen Bewußtseins geworden: sie haben uns die Welt als Natur, als psychophysische Determination, schließlich als Spontaneität unseres geistigen Wesens erkennen gelehrt und damit jedesmal eine neue Welterfahrung vermittelt.

Nun ist der Sinn der Frage klar, ob und in welcher Weise auch das Denken von Karl Marx eine Bereicherung unseres Geisteslebens bedeute: nicht also in der beschränkten Art, in welcher jede Gewinnung und Verarbeitung von Einzelerkenntnissen selbstverständlich eine Vermehrung unseres Wissens darstellt, sondern in dem grundsätzlichen Sinn, ob wir mit Marx vor einer neuen theoretischen Weltschöpfung stehen, ob es ein neuer Aus- und Einblick ist, den wir bei ihm in das Geheimnis unseres Daseins erhalten.

Die Zeit ist noch nicht lange vorüber, wo man Gefahr lief, bei Aufwerfung einer solchen Frage eingewendet zu hören, daß man die Bedeutung eines Mannes gewaltsam übertreibe, der doch „nur" ein nationalökonomischer Schriftsteller gewesen sei. Abgesehen davon, daß eine solche Einwendung den Stempel der Fachsimpelei unserer Zeit an der Stirn trägt, die ganz naiv die eigene Beschränktheit als eine Naturbedingung der wissenschaftlichen Arbeit ausgibt, verrät sich darin auch eine sonderbare Auffassung von der Facharbeit selbst. Denn wenn auch die innere Notwendigkeit der Teilung der wissenschaftlichen Arbeit den geistigen Arbeiter genau so auf bestimmte abgegrenzte Gebiete beschränkt wie den manuellen, so ist doch das, w i e er arbeitet, nicht ebenso beschränkt. Um überhaupt zu Ende zu kommen, kann er freilich nur in seinem Fache arbeiten, aber in diesem wird er um so größeres leisten, je mehr er noch anderes sieht und weiß als sein Fach; so daß man zwar paradox, aber doch wahr sagen kann: um in einem Fach nicht bloß Handwerksarbeit, sondern Grundlegendes zu leisten, darf man gerade nicht ausschließlich vom Fach sein, muß man über das fachliche Denken hinaus universal interessiert sein.

Es wird sich noch zeigen, wie dies gerade bei Marx zutraf; dann wird auch deutlich werden, wie falsch es war und noch ist, Marx nur als Nationalökonomen zu betrachten und zu meinen, daß damit seine theoretische Bedeutung

erschöpfend oder auch nur prägnant bezeichnet sei. Gewiß war es ein Fortschritt, als die bürgerliche Wissenschaft den Mann, den sie bis dahin überhaupt nicht als theoretische Größe anerkennen wollte, sondern der ihr nur als politischer Agitator galt, endlich als Nationalökonomen aufnahm. Und solange von den Schriften Marx' in der Hauptsache nur das „Kapital" die literarische Bekanntschaft mit ihm vermittelte, war es gar nicht zu vermeiden, daß Marx nicht nur seinen Gegnern, sondern auch vielen seiner Anhänger wissenschaftlich bloß als Nationalökonom galt. Immerhin war durch die Wirksamkeit Engels', der unausgesetzt auf die Bedeutung der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung bei Marx aufmerksam machte und mit Recht die Aufmerksamkeit dafür erzwang, daß in ihr und nicht in der ökonomischen Kritik die eigentliche Grundlage des wissenschaftlichen Sozialismus liege, in den Reihen des marxistischen Sozialismus eine solche Verkennung der theoretischen Bedeutung von ihm hintangehalten worden. Hat doch Karl Kautsky selbst einmal das „Kapital" von Marx als ein wesentlich historisches Werk bezeichnet, das bloß die Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf eine bestimmte Geschichtsepoche, die kapitalistische, darstelle.

Seitdem nun die Schriften von Karl Marx fast vollständig vorliegen, unterstützt von wertvollen Publikationen seiner Briefe aus den verschiedensten Zeiten seines Lebens, so daß sich die geistige Eigenart und Struktur seines ganzen Denkerlebens überblicken läßt, von dem das „Kapital" nur einen Teil und ein Resultat darstellt, hat sich auch immer mehr und mehr eine tiefgehende Wandlung in der Beurteilung des theoretischen Charakters von Marx vollzogen. Wer heute noch glaubt, Marx lediglich als ökonomischen Kritiker oder revolutionären Politiker beurteilen zu dürfen, wird sich jetzt stets den Vorwurf gefallen lassen müssen, daß er keine vollständige Kenntnis des Gegenstandes besitzt, von dem er spricht. Die ökonomische Kritik und die revolutionäre Politik stehen heute in dem intellektuellen Gesamtbild des Marxismus nur noch als zwei Erscheinungswesen seines ganzen Denkhabitus da, aber freilich als so notwendige, daß gerade sie es sind, die uns die Eigenart dieses neuen Denktypus werden erkennen lassen.

Die neue Denkbeziehung nun, mit der Marx seine epochemachende Eroberung neuen theoretischen Besitzes vollzieht, durch welche von nun an erst neben die Naturwissenschaft eine Sozialwissenschaft von gleicher methodischer Strenge tritt, ist der Begriff vom vergesellschafteten Menschen. Mit ihm erfährt der bisherige Begriff der Gesellschaft eine bis dahin nicht erreichte Klarheit und Genauigkeit seiner Bestimmung.

Was die volle Einschätzung dieser Geistestat in ihrer ganz eigenartigen Bedeutung zumeist noch erschwert, ist die einseitige Beleuchtung, in der man immer noch den geistigen Charakter des Jahrhunderts beurteilt, in dem das Marxsche Werk zur Ausreifung kam. Ist doch unter den Bezeichnungen, die das abgelaufene 19. Jahrhundert am liebsten hörte und in deren alles überstrahlendem Glanze man es gewöhnlich auch heute noch sieht, die des Jahrhunderts der Naturwissenschaften. Wie der forschende Geist in diesem Jahrhundert in die Geheimnisse der Materie und des Lebens gedrungen war, deren Entschleierung erst die Erfassung der ganzen organischen wie unorganischen Natur in einem einheitlichen, gesetzgebundenen Kosmos ermöglichte, wie das Denken auf gesicherten methodischen Bahnen ebenso vordrang in die Weltenfernen des Universums, wie in die Zeitenfernen der tellurischen und menschlichen Entwicklung, ja wie es sogar aus dem Unsichtbaren, aus dem großen X, noch Strahlen gewann, um in dieses Dunkel hineinzuleuchten — dies alles und noch vieles mehr ist oft und oft zu jenem faszinierenden Gemälde zusammengefaßt worden, mit welchem dieses wunderbare Jahrhundert wohl für lange Zeiten vor dem Blick des ergriffenen Betrachters bestehen wird. Und wendet sich dann das Auge von allen diesen Triumphen des Forschergeistes hinweg zu den praktischen Früchten dieser Arbeit, zu ihrer Anwendung in der Technik dieses Jahrhunderts, so steht man hingerissen vor einer Weltumschaffung, die beispiellos ist in dem ganzen Entwicklungsprozeß, den wir heraufgekommen sind bis zu diesem Zeitpunkt. Denn noch bis an die Schwelle dieses 19. Jahrhunderts konnte man sagen, daß mit der einzigen Korrektur des Kolumbus die Welt Goethes und Schillers in ihrer äußeren Kulturgestaltung und Naturbeherrschung nicht um vieles anders war als die Welt

Homers oder doch der Antike; denn selbst die kopernikanische Tat war nur ein Wiedererwecken schon antiker Ideen. Nun aber setzt jene grandiose Beherrschung von Kraft und Raum und Zeit ein, die wie ein neuer Demiurg eine neue Erde und ein neues Menschengeschlecht schafft — eine neue Erde, weil sie jetzt erst aus geheimnisvoll unbegriffener Herkunft uns in ihrem Werden vertraut wurde, ein neues Menschengeschlecht, weil es jetzt in ganz neuen, früher unerhörten Anschauungen aufwächst, in ganz neuen räumlichen und zeitlichen Beziehungen zu seiner Umwelt, die allmählich ein Tempo und einen Habitus des Lebens erzeugen, wie sie der großen Tatsache entsprechen, daß dieses eine Jahrhundert die Naturwissenschaften und die äußere Kultur weiter gebracht hat als alle vorausgegangenen Jahrhunderte zusammengenommen.

Trotzdem ist diese vom Triumph der Naturwissenschaft so eingenommene Wertung des letzten Jahrhunderts ein Irrtum, wenn sie den Anspruch erhebt, die ganze Bedeutung der geistesgeschichtlichen Entwicklung dieser Epoche erfaßt zu haben. Es hängt eine solche Wertung allerdings gerade mit der einem bloß naturwissenschaftlichen Denken sehr gewöhnlichen unkritischen Vorstellung zusammen, wonach Wissenschaft und Naturwissenschaft für identische Begriffe gehalten werden. Und dieses in den Kreisen der Naturforscher begründete Vorurteil mußte dann erst recht, durch Popularisierung noch vergröbert, in weiten Kreisen der Gebildeten Wurzel fassen, so daß dem Blick außer der Naturwissenschaft und den naturwissenschaftlich behandelten Gebieten des menschlichen Lebens — den biologischen Wissenschaften — nichts weiter sich darbot, was an dem Triumph der Wissenschaft teilhaben konnte. Außerhalb der Naturwissenschaft gab es kein Heil, was darüber hinauslag schien allgemein und scheint vielen noch heute im Zeitalter des Monismus entweder als Metaphysik oder als nutzloses Räsonnement.

So mußte unter der Herrschaft einer hauptsächlich naturalistischen Geistesverfassung die einseitige Schilderung des 19. Jahrhunderts als eines wesentlich naturwissenschaftlich aufbauenden und fortschreitenden Zeitalters aufkommen und sich im allgemeinen Bewußtsein einwurzeln, wiewohl schon in der zweiten Hälfte dieser Zeit gewichtige Stimmen gegen eine solche Auffassung

laut wurden. Ich nenne, um von Geringeren zu schweigen, nur Wundt und Windelband. Was der Naturalismus nicht sah und auch andere zu sehen verhinderte, indem er unausgesetzt den wunderbaren Film seiner Errungenschaften vor dem staunenden Publikum ablaufen ließ, wobei das ganze übrige Welttheater aber im Dunkeln bleiben mußte, das ist die große Tatsache, daß neben dem Prozeß der Entwicklung der Naturwissenschaften gerade im 19. Jahrhundert ein anderer Prozeß mächtig einhergeht, der nicht nur für den Begriff der Wissenschaft selbst von größter Bedeutung ist, sondern auch in seinen praktischen Folgen vielleicht noch bedeutender werden wird als die umwälzende Entwicklung der Naturwissenschaften. Denn während diese in ihrer Anwendung nur die Mittel des Lebens erfaßt, ergreift jener in seinen Konsequenzen die Träger dieses Lebens selbst; während dieser Prozeß es nur mit Sachen oder doch versachlichtem Leben zu tun hat, faßt jener andere scheinbar nur nebenhergehende Prozeß die Menschen selbst und damit sogar die Naturwissenschaft als eine bloße Betätigung der Menschen. Dieser nebenhergehende Prozeß ist die Entwicklung einer Sozialwissenschaft. Es ist ein Prozeß, der zwar nicht erst im 19. Jahrhundert begonnen hat, sondern in seinen Anfängen wohl bis ins 17. Jahrhundert zurückreicht, der aber gerade in diesem Jahrhundert der Naturwissenschaften seine erste Vollendung mit Karl Marx erreicht. Denn mit ihm tritt erst durch die eigenartige Denkweise, in welcher die Marxschen Begriffe nun das soziale Problem bearbeiten, eine neue wissenschaftliche Anschauungsweise auf, die eben die sozialwissenschaftliche ist. Und hiemit erweitert sich das Reich des Erforschbaren über das Gebiet der bloßen Naturvorgänge hinaus, um nun auch das Menschliche, die menschlichen Erlebnisse und Schicksale zu erfassen, ja nicht nur das abgelaufene Tun und Leiden der Menschen, sondern sogar auch ihr in die Zukunft reichendes Planen und Wirken. Und so verdoppelt sich der geistige Besitz der Menschheit wie in einer zweiten großen Eroberung von Neuland auf unserer alten Erde.

II. Die Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes.

Es ist ein gar langer Weg, den die Betrachtung des Menschlichen bis zu seiner Erfassung unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten durchlaufen hat, und im Rückblick auf denselben erscheint erst recht die spät gewonnene Eigenart des sozialwissenschaftlichen Standpunktes ausgeprägt. Auch der antike Mensch sah wohl das Menschliche, aber er übersah darüber alles andere. Das Menschliche trat ihm mit der überwältigenden Macht seiner vernunftbegabten Subjektivität gegenüber und stellte sich derart in das Zentrum seines Denkens, daß es sogar die ganze Naturbetrachtung in sich hineinnahm. So bekam die Naturgesetzlichkeit für die antike Welt die Gestalt des Logos, der Urvernunft, die nach dem Bilde des Heraklit die Welt wie ein Feuer durchglühte oder als gewaltiger Nous das All im Kreise herumschwang. Kein blindes Naturgesetz herrschte über oder in den Dingen, keine mechanische Notwendigkeit fügte ihre Gesetzmäßigkeit, sondern εἱμαρμένη, das Schicksal waltete über Menschen und Dingen und führte dieselben, oft schrecklich und niederdrückend, aber doch nur für Menschensinn unbegreiflich, den Zielen einer höheren Weltordnung zu. Natur und Mensch waren so eigentlich ungeschiedene Glieder eines einzigen großen Zusammenhanges, an dem aber nicht so sehr das objektive Gesetz des Geschehens als der subjektive Sinn seiner Gestaltung wichtig war, soweit dieser letztere durch menschliches Denken erfaßt werden konnte. Sich bewußt eingliedern in das Walten des Logos, ein harmonischer Teil der Weltvernunft, dieser Weltordnung, des Kosmos zu werden, das ist der eigentliche Geist des antiken Denkens, das daher auch weniger nach Wissenschaft als nach Weltweisheit strebte. Von da aus wird alles Wissen

von der Natur nur Mittel zum großen Ziele einer Erkenntnis des eigentlichen Daseinszweckes und Wertes der Welt. Die Physik ist bloße Vorstufe der Ethik, der Philosophie, und diese selbst ist zuletzt nicht theoretisch, sondern praktisch orientiert — praktische Philosophie, Forschung nach dem höchsten Gut und erst im Lichte dieser Erkenntnis nach allem übrigen.

Das Christentum hat an diesem Gesamtbilde sehr wesentliche Veränderungen hervorgebracht, die schließlich zu einer anderen Auffassung des Verhältnisses von Mensch und Natur führen mußten. Es ist dies nicht so sehr die Ersetzung des Logos durch die Idee des christlichen Gottes, obgleich auch diese Aenderung entscheidend werden mußte für den Farbenton des Weltgemäldes. Denn nun verdunkelte sich der lichte und freudige Ton des antiken Gedankens vom höchsten Gute immer mehr in die düstere und aller Lebenslust grame Bedrücktheit der christlichen Tugend. Allein es ist vor allem die spezifisch mosaisch-christliche Lehre von der Auserwähltheit des Menschen als des allein beseelten Wesens gegenüber der ganzen übrigen nun seelenlos werdenden Welt, welche einen gewaltigen und unüberbrückbaren Spalt in die Natur treibt und ihre glückliche Einheit eines geistigen Kosmos verwandelt in eine Zerrissenheit unter einer göttlichen Weltregierung, einer Regierung über Menschen und Dinge, an der beide kein Teil haben, in der beide nur Objekt sind, bloß daß der eine Teil, die Menschen, dies zu erkennen und zu lobpreisen vermögen.

Indes — diese Zerreißung der Natur, zunächst bloß eine religiöse oder doch metaphysische Vorstellung, mildert, so sonderbar dies auch klingt, vorerst doch den dogmatischen Zwang der herrschenden Religionslehre gegenüber der Beschäftigung mit Dingen der Natur und wird so allgemach zu einem Scheidungsprinzip der Wissenschaft selbst, die als bloße Naturwissenschaft sich bescheidet, die Wege der Gottesgelehrtheit nicht zu kreuzen und darum schon prinzipiell alles Menschliche, alles mit der Seele Zusammenhängende außerhalb ihres Gebietes liegen läßt. So entwickelt sich die neuzeitliche Naturauffassung als die einer Gesetzlichkeit, die mit Seelenlosigkeit identisch ist. Naturgesetzlichkeit — das ist kalte, starre, zweck- und sinnlose Notwendigkeit, in der es nichts anderes

gibt als die gegen alle menschlichen Interessen gleichgültig verharrende, bestenfalls von ihnen nur zu benützende Folge von Ursache und Wirkung. So zerfiel nun das Ganze des menschlichen Daseins in zwei große Gebiete: in Natur, die das Aeußere dieses Daseins war, das eigentlich Unmenschliche in ihm, das Vernunftlose, und in das Denken, Wollen und Handeln, das als eigentlich Menschliches in innerer Freiheit der äußeren Notwendigkeit gegenübertrat. Natur und Mensch fielen also auseinander wie Gesetz und Wille, wie blinder Zufall und sinnvolle Bestimmtheit. Nicht länger mehr war die Physik eine bloße Station in dem System der Weltweisheit, das sich in der Ethik, in der Lehre vom höchsten Gut vollendete, sondern Physik und Ethik selbst fielen jetzt auseinander: das Menschliche in seiner spezifischen Bedeutung, also nicht in dem somatischen und biologischen Bestandteil, mit welchem es zur Natur gehörte, sondern in seinem Vernunftdasein, womit es den bloßen Naturcharakter zu überschreiten schien, gehörte nur mehr in den Bereich der Ethik, die selbst aber aus dem Zusammenhang der Naturwissenschaften ausschied. Ja sogar der kühnste Vorstoß dieser Gedankenrichtung, der im naturwissenschaftlichen Materialismus auch das Geistige als bloßes Produkt des materiellen Getriebes zu erfassen versuchte, mußte, indem er hiebei an der unübersteiglichen Grenze scheiterte, das Geistige aus der Materie abzuleiten, diese Spaltung von Natur und Geist zuletzt noch bekräftigen. Und so schien es, als ob die Wissenschaft als bloße Naturwissenschaft die Hälfte der Welt, und noch dazu die wertvollere für uns, resigniert aufgeben und der Ethik überlassen müßte, um dort, wo man über das Sein nichts mehr erfahren konnte, wenigstens ein tröstliches Sollen zu lehren. Daneben blieb nur noch die Geschichte übrig als farbenreiches Bilderbuch für neugierige Menschenkinder oder höchstens als Lehrerin der Eitelkeiten und Vergänglichkeiten des Lebens.

Aber gerade von dieser am weitesten aus aller wissenschaftlichen Geistesrichtung hinwegführenden Beschäftigung mit den menschlichen Dingen, aus der Geschichte, sollte die neue Wissenschaft von dem Menschlichen erwachsen. Denn auch hier trachtete das Forscherinteresse schließlich darnach, in der überwältigenden Fülle

der sich drängenden Begebnisse irgendeine Orientierung zu gewinnen, eine Richtung und ein Ziel zu erkennen, um nicht einfach ratlos dazustehen. Bot sich in der Natur in dem Begriff des Naturgesetzes ein immer festerer Boden aller Forschung, so schien hier der Begriff der waltenden Gottheit um so sicherer zum einzig möglichen Wegweiser zu werden, als es sich ja durchaus um Geistes Wohl und Wehe handelte und nicht um das Stoßen und Abrollen lebloser Dinge. So wurde die christliche Gottesidee, die Idee des allmächtigen Weltregierers, der Menschen und Völkern ihre Schicksale gesetzt und ihre Wege vorherbestimmt hat, die Keimzelle des großen, alle Geisteswissenschaften erst ermöglichenden Gedankens eines historischen Determinismus, nach welchem also auch die menschlichen Dinge ebenso gesetzbestimmt sind wie die Naturdinge, nur daß diese Bestimmung der Gottheit gleichsam näher stand wie jene der Naturdinge und daher einen deutlichen Vernunftcharakter, einen Sinn erkennen ließ. Seit dem 17. Jahrhundert beginnt sich dieser historische Determinismus auch stärker von seiner ursprünglich bloß religiösen Färbung loszulösen. Zwar bleibt zunächst die Vorstellung einer nach göttlichen Plänen ablaufenden Weltordnung. Aber unter diesem Prätexte beginnen sich doch die Wechselfälle im Leben der Völker und Staaten immer mehr zu einem unter Gesetzen stehenden Zusammenhang umzugestalten, und so wird nun zum erstenmal auch das menschliche Geschehen als ein trotz alles scheinbaren Zufalles im ganzen doch notwendiger Prozeß begriffen. Die göttliche Vorsehung wurde derart nur ein anderer Ausdruck für das theoretische Postulat einer Gesetzmäßigkeit auch des menschlichen Daseins, und aus einer ursprünglich bloß religiösen Stimmung entwickelte sich so eine direkt zur exakten Auffassung strebende wissenschaftliche Denkweise. Es war damit ein neuer Standpunkt gewonnen, dessen Eigenart nicht übersehen werden darf. Denn nicht der Begriff der göttlichen Vorsehung etwa war das Neue; von ihr sprachen auch schon die Alten, zumal die Stoiker, in deren Lehre der Weltenplan, die Weltvernunft eine große Rolle spielte. Aber die antike Vorsehung war, soweit sie nicht überhaupt nur die blinde Moira meinte, eine wesentlich ethische Ueberzeugung, ein bloßer Glaube an die

Vernünftigkeit des Universums überhaupt, die man durch eigenes vernunftgemäßes Handeln bewähren müsse im Vertrauen darauf, daß zuletzt die Weltvernunft alles zu einem großen Ziele führe, ohne im übrigen ihre Pläne erforschen zu können. Nun aber trat der Gedanke der Erforschlichkeit der göttlichen Ordnung, wenigstens soweit sie sich auf die Geschicke der Menschen im großen bezog, also im geschichtlichen Leben der Völker sich dokumentierte, in den Vordergrund. Dies ist der neue Gesichtspunkt, den Giambattista Vico vielleicht zuerst dahin formuliert hatte, Gott nicht nur in der Gesetzmäßigkeit der Natur, sondern ebenso in jener des geschichtlichen Lebens finden zu wollen. Und der Titel seines Hauptwerkes, der wie ein Jubelruf klingt, „Nuova Scienza" — Neue Wissenschaft! — gibt anschauliche Kunde von dem neuen Bewußtsein, das mit diesem Standpunkt unverlierbar gewonnen war.

Wie von da aus mit der fortschreitenden Verweltlichung des Denkens und mit der Erstarkung des kritischen Geistes auf den Bahnen einer großartig sich entwickelnden Philosophie der Geschichte die wissenschaftliche Denkweise immer gefestigter und in sich begrifflich bestimmter wurde, bis sie endlich in Kant den Gedanken eines geschichtlichen Prozesses faßte, der nicht mehr durch außenstehende Mächte, sondern nur mehr durch die in dem menschlichen Zusammenleben selbst enthaltenen Kräfte bestimmt wird — dies bildet eines der tiefsinnigsten Kapitel in dem so tiefsinnigen 18. Jahrhundert, das seinen Ruhmestitel eines philosophischen Jahrhunderts hier nicht am wenigsten gegründet findet. Uns interessiert hier aber das Resultat, zu dem diese ganze Geistesentwicklung durch Comte, Fichte und Hegel hindurch geführt hat, um das große Versprechen einer neuen Wissenschaft schließlich auch wirklich einzulösen.

Dieses Resultat liegt in der Ausdehnung der wissenschaftlichen Denkweise auf das spezifisch Menschliche, wodurch nun die so verhängnisvolle Spaltung von Natur und Mensch in einer ganz eigenartigen Form überwunden wurde. Dem historischen Determinismus war es zur Denkselbstverständlichkeit geworden, überall nach Ursache und Gesetz der Vorgänge zu fragen, die sich vor ihm abspielten. Und so trat ihm das Gebiet des

geistigen Lebens nicht mehr so sehr als eine Fülle verwirrender persönlicher Willensentschließungen entgegen, wie vielmehr als ein Komplex von Zuständen und Vorgängen, deren bestimmende Elemente aufzusuchen waren. Dadurch verwandelte sich jedoch das menschliche Feld mit allen seinen durcheinander oder ineinander laufenden Wollungen und Handlungen in ein Bild, das eine ganz ähnliche Situation zeigt, wie die durcheinander und ineinander laufenden Geschehnisse der Natur. Auch das geistige Leben wird so als bloßes Geschehen aufgefaßt und die Aufgabe wird hier wie dort dieselbe: *durch Aufdeckung der Ursachen und Gesetze des Geschehens* Ordnung in das eine und das andere Chaos zu bringen.

So erweitert sich das Gebiet der Natur von der Seite des Menschlichen her. Dieses steht nun gerade mit dem, was es so lange mit der Natur in Zerfall gebracht hat, mit seinen Willens- und Denkrichtungen, im großen Naturzusammenhang des Geschehens, genau so bestimmt und erfaßbar, wie die bloßen Naturvorgänge, aber — und dies ist das Entscheidende — es bleibt dabei doch immer ein Menschliches. Denn dies macht ja erst das Neue und Großartige des geisteswissenschaftlichen Standpunktes neben dem naturwissenschaftlichen aus, daß er die Spaltung von Natur und Mensch überwindet, ohne dabei das Menschliche in bloßes Naturgeschehen gleichsam aufzulösen, sondern vielmehr es als *eine besondere Natur* zu begreifen. Auch als naturgesetzlicher Ablauf bleibt das Menschliche jetzt ein Wollen, Streben und Handeln, das sonst nirgends angetroffen wird als in der geistig-lebendigen Sphäre des Menschen. Und so erwächst nun ein Problem, das die übrige Naturwissenschaft gar nicht hat und haben kann: wie dieses innerlich so von allen sonstigen Naturvorgängen abweichende Geschehen sich gleichwohl *als Naturgeschehen* unter Naturgesetzen denken lasse?

Wiederum scheidet also das Ganze der Betrachtung sich in zwei Teile. Aber es ist nicht mehr der alte Zerfall, der die beiden Teile beziehungslos auseinanderreißt, sondern es ist vielmehr nur die *Gliederung einer Einheit*, die sich darin ausspricht. Es sondert sich das Ganze der Natur bloß in zwei Gebiete der *Betrach-*

tung, nicht mehr des Seins, in welch letzterem sie vielmehr gerade jetzt als untrennbar verbunden erkannt werden: das eine Gebiet ist das aller Vorgänge, wie sie nicht durch menschliches Verhalten verlaufen und die Natur im engeren Sinne bilden, die *naturale* Gesetzmäßigkeit; das andere Gebiet ist das der menschlichen Vorgänge, das sich als eine durchgängige Verbundenheit jeglicher einzelnen Betätigung mit unzähligen anderen menschlichen darstellt, und wegen dieser Zugehörigkeit, Assoziiertheit das Reich der Gesellschaft bilden, die *soziale* Gesetzmäßigkeit. Der alte Gegensatz von Physik und Ethik wird nun abgelöst durch den neuen Gegensatz von *Natur* und *Gesellschaft*, der aber mit seinen Polen nicht mehr in zwei wesenverschiedene Sphären der Auffassung fällt, sondern *nur mehr zwei besondere Arten eines und desselben Naturzusammenhanges* bedeutet.

III. Der Wahrheitsgehalt der Hegelschen Philosophie.

Es war also der Begriff der Gesellschaft, der jene neue Stellungnahme des wissenschaftlichen Denkens vorbereitet, die auch die menschlichen Vorgänge nach Art der Naturvorgänge aufzufassen erlaubt. Was hier noch hindernd entgegentrat, war der Umstand, daß der eigenartige Zusammenhang der Menschen in der Einheit der Gesellschaft sich dem Denken des 17. und 18. Jahrhunderts zunächst nur in der Form der Frage nach der wahren, vernunftgemäßen Organisation des Staates zum Problem machte, also in der individualistischen Fragestellung eines Sinnes und Zweckes des Staates für das Individuum. Auf diese Weise entging gerade das der begrifflichen Bearbeitung, was zu erklären war, die Gesellschaft selbst, diese rätselhafte Verbundenheit von Menschen in eine Einheit. Denn ob nun diese Einheit aus einem göttlichen Gebot abgeleitet wurde, oder aus dem Vernunftinteresse des Menschen, oder aus einem ihm innewohnenden geselligen Triebe, stets trat statt der Gesellschaft der einzelne Mensch in den Vordergrund, der bloß mit anderen sich gesellte, sich verband, ohne daß die Tatsache der Verbundenheit und ihre Einheit, ihre Möglichkeit und Wesenheit überhaupt noch Problem blieb. Ja selbst auf jenem Höhepunkt des Denkens, wo diese Einheit zum erstenmal nach einem begrifflichen Ausdruck rang, in der klassischen deutschen Philosophie, in welcher auch wirklich so große bleibende Erkenntnisse in diesem Punkt gewonnen wurden, daß man sie geradezu als die Philosophie des gesellschaftlichen Charakters des Menschengeistes bezeichnen könnte, hatte sie doch erst bloß eine Form gefunden, welche diesen Charakter mehr verschleierte, als deutlich hervortreten ließ. So nahm er bei Kant die Gestalt einer allgemeinen Gesetzgebung des Geistes an und bei Fichte und Hegel die eines

Entwicklungsprozesses der gattungsmäßigen Vernunft, um aber dort ganz in eine scheinbar nur individualistische Erkenntniskritik und hier in eine geheimnisvoll universalistische Metaphysik auszumünden.

Trotzdem führt der Weg zum Verständnis des Marxschen Denktypus von der idealistischen Philosophie Kants und Fichtes durch Hegel. So wahr ist das stolze Wort Engels', das nur allzu vielen als bloße Phrase klingt, daß wir Sozialisten stolz sind, abzustammen nicht nur von St. Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel. Man wird sich daran gewöhnen müssen, Marx viel mehr mit der Philosophie Hegels methodologisch verbunden zu sehen, als man bisher annimmt, wenn man nur erst anfangen wird, Hegel weniger als „toten Hund" zu betrachten, worüber schon Marx klagte. Bedenkt man die grandiose Geistesherrschaft, die Hegel trotz der „grotesken Felsenmelodie" seiner Philosophie, trotz der Kühnheit seiner Konstruktionen, die gegen allen gewohnten Sinn der Worte und Begriffe so unverständlich zu verstoßen schienen, über seine Zeit gewann; bedenkt man, daß Marx und Engels in ihrer so ganz anders interessierten Geisteswelt, die man sogar für materialistisch verschreien konnte, den Kern der Hegelschen Philosophie nie haben fallen lassen wollen — so muß man sich fragen, was es eigentlich war, das im Hegelianismus die Geister so fesselte, was an diesem scheinbaren Paroxismus der idealistischen Selbstmystifikation doch so packend auf die Geister wirkte, daß es auch das realistische Denken eines Marx und Engels nicht mehr missen konnte.

Die Antwort, die wir geben wollen, scheint geradezu der Wirklichkeit ins Gesicht zu schlagen, indessen sie nur der gewohnten, unzähligemal klischeeartig wiederholten Alltagsauffassung widerspricht, welche uns allmählich und ohne daß wir es merken, den ursprünglichen Text bei Hegel selbst eskamotiert hat. Es gilt zwar im bürgerlichen Verfahren für den kleinsten Krämerstreit die neue Ordnung des Zivilprozesses, nach welcher die Parteien selbst gehört werden müssen; dagegen scheint in dem Prozesse, den das populäre Urteil den Philosophen macht, noch immer das alte Verfahren zu gelten, welches keine Unmittelbarkeit der Verhandlung kennt und in dem die Parteien hinter dem Wust von Satzschriften, hier Kommentare

und Kompendien genannt, mit ihrem eigenen Vorbringen ganz und gar verschwinden.

Versucht man aber die Philosophie Hegels aus ihren von ihm selbst klar entwickelten Motiven zu verstehen, so gewinnt man einen ganz anderen Eindruck von ihr als den, daß sie eine bloße Verirrung phantastischer Spekulation gewesen sei. Vielmehr scheint dann die enorme Wirkung, welche die Philosophie Hegels auf ihre Zeitgenossen ausgeübt hatte, und die bleibende Nachwirkung, die auch heute noch von ihr ausgeht, gerade darin gelegen zu sein, daß sie trotz ihrer konstruktiven Form und trotz ihrer Metaphysik des absoluten Geistes in gewissem Sinne gegenüber der bei Fichte und Schelling angelangten idealistischen Philosophie eine Rückkehr zur Wirklichkeit darstellt, eine Tendenz zur gesetzmäßigen Erfassung der Erfahrung selbst anstatt der bloßen Spekulation über sie. Und das großartige Denkmittel, mit dem sie dies tat, der neue Denktypus, um den Hegel das Geistesleben bereicherte, war der Gedanke von der Dialektik des Denkens und Seins, d. h. aus der Sprache Hegels in die moderne übersetzt, der Gedanke einer immanenten Entwicklung, immanent, weil sie nicht mehr die Folge einer äußeren Zielsetzung war, die von einer fremden, über der Welt schwebenden Macht an die Welt herangebracht war, sondern dieser selbst innewohnte und nur aus deren eigenen Kräften hervorging.

Um diesen zur Realität strebenden Charakter der Hegelschen Philosophie deutlicher zu erkennen, muß man sich den Zustand des philosophischen Denkens jener Zeit vergegenwärtigen, nicht wie er uns nach einer fast hundertjährigen kritischen Arbeit an den Systemen der damaligen Zeit erscheint, sondern wie ihn Hegel selbst antraf. Die kritische Philosophie Kants erschien ihm noch nicht in jener grandios monistischen Weise, in welcher das Ding an sich nichts anderes bedeutet als die bloß kritische Erinnerung, daß die gesamte Erfahrungswelt nicht unabhängig vom erkennenden Bewußtsein erfaßbar ist. Er sah in ihr vielmehr nur die Unvollkommenheit eines Standpunktes, der mit dieser Unterscheidung vom Ding an sich und Erscheinung den Dualismus noch nicht überwunden hatte, also noch unvermögend war, eine einheitliche Weltauffassung zu geben. Wenn überdies die Kantsche Philo-

sophie nach ihrem eigenen Eingeständnisse auf eine Erkenntnis vom Ding an sich, also vom „Wesen" der Erscheinung, verzichten mußte, so galt ihm diese kritische Selbstbeschränkung, die wir heute gar nicht mehr als Schranke empfinden, sondern im Gegenteil als Befreiung von dem Alpdruck eines unerkennbaren „Inneren der Natur", geradezu als ein Irrweg. Schien es doch, als ob der Mensch gezwungen werden sollte, sich selbst in seiner allerhöchsten Kraft zu entthronen, wenn das Denken als Erkenntnismittel entwertet wurde und die Vernunft nicht mehr als Instrument einer das Wesen selbst erfassenden Erkenntnis anzuerkennen war.

Gerade das, was dem modernen Denken als der epochemachende Wendepunkt in der Philosophie erscheint, die kritische Stellungnahme Kants, in der es sich nicht mehr um die wahre Erkenntnis in ihrem Inhalte handelt, sondern um das formale Kriterium einer wahren Erkenntnis, welches immer ihr Inhalt sein mag, die also nicht mehr fragt, was von dem Wesen der Dinge zu wissen sei, sondern wie ein Wissen überhaupt möglich sei, — gerade dies mußte für die wesentlich nach inhaltlich-systematischer Erkenntnis strebende Hegelsche Philosophie als ein Grundmangel erscheinen. Deshalb ist es auch so ungemein charakteristisch für Kant und Hegel, wie sich beide zu dem Erfahrungsinhalte stellen. Für Kant ist die Erfahrung das nicht weiter Abzuleitende; sie ist einfach vorauszusetzen, oder besser gesagt, mit ihr ist anzufangen. Das Denken hat gegenüber dem Erfahrungsstoffe, wenn es kritisch sein will, nicht etwa die Frage aufzuwerfen, woher die Erfahrungsmannigfaltigkeit komme, oder warum sie gerade so sei und nicht anders, sondern bloß die Frage, wieso das Denken die Dinge der Welt überhaupt in sich aufnehmen könne, wieso ein Wissen von jenem Erfahrungsstoffe, der nun einmal da ist, in einer für alle Menschen gültigen Weise möglich sei. Für Hegel dagegen ist dies gerade der Stein des Anstoßes, bei dem stehen zu bleiben, was nun einmal da ist. Die Erfahrung in ihrer bloßen Zufälligkeit dürfe nicht einfach angenommen werden. Im prinzipiellen Gegensatz gegen den Standpunkt jeder Erkenntniskritik verkündet er daher schon am Beginne der „Enzyklopädie" (§ 1) den Grundsatz, in welchem die Eigenart seiner nicht mehr formalen,

sondern inhaltlich interessierten Problemstellung unverkennbar zum Ausdruck kommt, daß die denkende Betrachtung die Notwendigkeit ihres Inhaltes aufzuzeigen habe, also sowohl das Sein als auch die Bestimmungen des Seins in seinen einzelnen Erscheinungen erst beweisen müsse. Die ganze Kraft und Schwäche zugleich, die dem metaphysischen Standpunkte eigen ist, tritt uns in dieser radikalen Forderung entgegen. War jedoch der Standpunkt einer Kritik der Erfahrung einmal verloren oder eigentlich, wie im Zeitalter Hegels, überhaupt noch gar nicht recht erfaßt worden, so mußte freilich eine Philosophie, die sogar die Erfahrung selbst nicht einfach hinnehmen wollte, sondern erst in der inneren Notwendigkeit ihrer Daseinsformen abzuleiten und zu beweisen versuchte, als die eigentlich wissenschaftliche Richtung gegenüber einer bloß formalen Philosophie erscheinen. Deshalb tadelt auch Hegel die Art, wie Kant die Formen der Erfahrung, die Kategorien, in Anlehnung an die traditionelle Einteilung der Urteile entwickelt, als eine bloß zufällige Zusammenraffung vorhandener Denkbestimmungen, bei der man nie sicher sein könne, auch wirklich Vollständigkeit erzielt zu haben. Ja selbst wenn dies glücklicherweise der Fall wäre, so würde man doch die Notwendigkeit der gefundenen Anzahl von Kategorien durchaus nicht einsehen.

So also mußte Hegel die Philosophie Kants als eine äußerlich konstruktive und grundsätzlich verfehlte Denkrichtung ablehnen. Sie war ihm noch nicht bis zu jener Höhe des Denkens vorgedrungen, auf welcher sich erst die wissenschaftliche Aufgabe der philosophischen Arbeit enthüllt: die Formen des Denkens nicht bloß als solche aufzuzeigen, sondern als die notwendigen Daseinsweisen darzulegen, in deren innerer Entwicklung sich zugleich auch der Erfahrungsinhalt selbst in gesetzmäßigem Zusammenhange darstellt. Erst damit konnte man hoffen, das Denken sich als echtes und taugliches Mittel einer wahren Erkenntnis erweisen zu sehen, die nichts mehr jenseits ihrer unerkannt liegen ließe.

Auch die Philosophie Fichtes konnte dieser Forderung nicht genügen. Zwar schien sie das, was jene Zeit den Dualismus Kants nannte, vermeiden zu wollen. War sie es ja, die zuerst den für die spätere Entwicklung eines

richtigen Verständnisses der Kantschen Lehre so verderblichen Einwand erhoben hatte, daß die Annahme eines Dinges an sich eine Inkonsequenz der kritischen Philosophie bedeute und daher auszumerzen sei. Nicht nur die Form der Erfahrung, auch der Inhalt sei ganz und gar aus der Spontaneität des denkenden Bewußtseins abzuleiten. In dieser Kritik Kants durch Fichte sah Hegel denn auch das „tiefe Verdienst" der Fichteschen Philosophie, „daran erinnert zu haben, daß die Denkbestimmungen in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen, daß sie wesentlich abzuleiten seien". (Enz. § 42.) Allein die Art, wie Fichte selbst dieses Programm ausführte, mußte Hegels Widerspruch abermals herausfordern. Denn von seinem Standpunkt aus, der keine andere als logische Entwicklung zuließ, war es mehr eine Durchhauung als eine Lösung des Problems, was Fichte gab. Statt das Dasein des Denkinhaltes in der geforderten Weise einzig aus Denkprinzipien abzuleiten, wird es als ursprüngliche Tat des absoluten Bewußtseins gesetzt. Fichtes großer Gedanke, von dem er mit Recht behaupten konnte, er lasse erst den tieferen Sinn der Kantschen Kritik erkennen, daß man nämlich das menschliche Bewußtsein nicht lediglich als Intelligenz, sondern zuerst und wesentlich als Aktivität verstehen müsse, war freilich in der Art, mit welcher ihn sein Urheber sofort aus der logischen Sphäre in die moralische ablenkte, notwendig geeignet, einen Standpunkt unbefriedigt zu lassen, der, wie bei Hegel, die Welt vor allem in einer wertfreien Gesetzmäßigkeit zu erfassen strebte. Denn für Fichte war der Erfahrungsinhalt nur durch seine Zwecknotwendigkeit zu begreifen. Ist das Wesen des Bewußtseins, des Ich, Aktivität, so daß, wie er einmal sagt, das Ich nur handelnd ist, und wenn es nicht handelt, so sei es auch nichts, dann muß es auch einen Stoff seiner Tätigkeit haben, ohne den es sein Wesen nicht zur Entfaltung bringen kann. So setzt denn die ursprüngliche Aktivität des absoluten Bewußtseins (das Ich) einfach dadurch, daß sie ist, was soviel heißt, daß sie handelt, sich selbst ein Objekt (das Nicht-Ich), das nur als Stoff ihrer Tätigkeit begriffen werden kann, als Mittel der Selbstentfaltung des Bewußtseins. Nun kann nur in der immer vollkommeneren Freiheit und reicheren Innerlichkeit dieser Selbstentfaltung der Sinn des Daseins gefunden werden; und da schon die ursprüng-

liche Aktivität des Bewußtseins diesen Sinn als einen ihr von allem Anfang innewohnenden Wertgedanken zu realisieren strebt, so ist die Welt der Erfahrung gar nichts anderes als das Material eines dem absoluten Bewußtsein zur Pflicht gewordenen Handelns. Das Selbstbewußtsein *soll* zur immer größeren Vollkommenheit und Freiheit seines eigenen Inhaltes gelangen; dazu braucht es die Welt, mit der im Kampf es sich erst selbst vollendet.

Auf diese Weise überwindet zwar Fichte den Dualismus von Denken und Sein; die Welt der Erfahrung ist bei ihm nicht mehr wie bei Kant, ein vom Denken bloß vorgefundenes Sein, sondern eine notwendige Tat des Bewußtseins. Aber diese Notwendigkeit ist eine moralische, weshalb denn auch das Fichtesche System zuletzt auf einem Glauben gegründet ist. Eine moralische Grundtatsache wird hier zur Grundlage der Natur, das Sein gründet sich auf ein Sollen, auf den innigen Glauben, der da sagt, es *soll* ein Sinn in diesem ganzen Getriebe der Welt sein, und zwar ein solcher, der zugleich auch ein Sinn und Wert des Menschen selbst ist. Für Hegel aber konnte in einem solchen Standpunkt keine Ueberwindung der von ihm gefühlten Mangelhaftigkeit der kritischen Philosophie liegen. Denn auch hier war der Dualismus im Ernst nicht überwunden, er war nur durch ein Machtwort weggescheucht. Im Anfang war die Tat: dies war freilich ein großes Wort, aber es blieb in seiner Aufstellung bei Fichte völlig willkürlich, ein bloßer Glaube. Zwar sobald einmal die Setzung des Nicht-Ich durch die freie Tat des Ich zugegeben war, also die Schöpfung des Erfahrungsstoffes durch das Bewußtsein selbst eingeräumt wurde, entwickelte sich nun alles weitere in innerer Notwendigkeit. Aber diese Setzung selbst, diese Spaltung des Ich, das Hervorgehen der Welt aus dem Bewußtsein blieb eine willkürliche Annahme und ganz zufällige Handlung des Ich vom *Standpunkt des bloßen Erkennens* aus betrachtet, welcher den Zwang einer *Pflicht auf seinem Gebiete* gar nicht findet. Es ist kein Zufall, daß der die Sozialwissenschaft naturgesetzlich kausal begründende Marxismus auf Hegel fußt, während sein teleologischer Widerpart immer bewußter auf Fichte zurückgreift.

Was endlich die Identitätsphilosophie *Schellings* betrifft, welche den Dualismus in der Weise zu über-

winden suchte, daß sie Ich und Nicht-Ich, Bewußtsein und Sein, Geist und Natur als identisch, als nur zwei Erscheinungsweisen desselben Absoluten bezeichnete, mußte Hegel eine solche Lehre als eine Trägheit des Denkens erscheinen, bei der an Stelle einer wirklichen Einsicht in das Verhältnis von Denken und Sein, von Form und Inhalt eine bequeme Formel getreten sei. Denn nach wie vor blieben Denken und Sein in Bezug aufeinander zwei völlig unvermittelte Kategorien, wenn von ihnen nur das eine gesagt wurde, daß sie zwei Seiten einer Sache darstellen. Das gerade war ja zu verstehen, wieso das Absolute sich zu der Verschiedenheit von Denken und Sein differenzieren mußte. Bei Schelling trete aber, wie Hegel rügt, die starre, schon fertige Form des Bewußtseins nur zu dem vorhandenen Stoff hinzu, und dieser tauche nur von außen in jene Form ein, statt daß es die Bewegung des Denkens selbst in der Gesetzmäßigkeit seiner Begriffe wäre, aus welcher der inhaltliche Reichtum und Unterschied der Seinsgestaltungen entspringt. Der tiefe Sinn des Schellingschen Gedankens mußte freilich gegenüber dem metaphysischen Standpunkt Hegels verlorengehen, da er nur auf dem Boden des Kantschen Kritizismus festzuhalten war, den Schelling selbst verloren hatte. Die moderne, auf Kant zurückgehende Erkenntniskritik gründet gerade auf die Einsicht, daß Denken und Sein zwar nicht zwei Daseinsweisen des Absoluten, wohl aber zwei Auffassungsweisen des Bewußtseins sind, ihren erkenntniskritischen Monismus, die endgültige Ueberwindung des Dualismus von Körper und Seele, Geist und Materie. Allein auf metaphysischer Basis war der Einwand Hegels, daß der Identitätsstandpunkt Schellings gar keine wirkliche Lösung seines Problems bedeute, sondern nur die Wiederholung des anfänglichen Unterschiedes von Denken und Sein in einer leeren Formel, nicht unbegründet. Der Vorwurf des bloßen Formalismus ist es daher auch, den Hegel immer wieder gegen die Philosophie Schellings erhoben hat, eines Formalismus, der über das Wesen der Sache, von der eine Aufklärung gegeben werden soll, gar keine weiteren Einsichten verschafft, dagegen bei der Unbestimmtheit, in der er seinen Gegenstand läßt, nur dem Mystizismus die Türe

öffne. Das spätere Geschick der Philosophie Schellings hat dieser Vorhersage nur allzusehr Recht gegeben.

So sieht Hegel die philosophischen Richtungen seiner Zeit überall in willkürlicher Konstruktion oder müßigem Formalismus verlaufen. Dieser Bemühung des Geistes, die trotz aller Fruchtbarkeit des Gedankens doch so fruchtlos blieb, tritt nun seine Philosophie mit einem großartig entwickelten Wirklichkeitssinn gegenüber. Es klingt seltsam und ist doch als echtes Motto dafür anzusehen, was die Hegelsche Philosophie wollte, wenn auch noch nicht wirklich leistete, was also ihren geistigen Habitus ausmachte, wenn Hegel in der „Phänomenologie" von der Philosophie sagt, „nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, sich Setzende und in sich Lebende" (S. 31)*). Aber freilich — was ist dieses Wirkliche? Für Hegel ist das Wirkliche noch nicht das im populären Sinne so Bezeichnete, also das, was auf die Menschen wirkt, für sie eine Wahrnehmung, ein Erlebnis darstellt. Das Wirkliche ist ihm nur ein anderer Ausdruck für das Wahre, das allgemein Gültige. So verstanden, ist es ohneweiters klar, daß die denkende Betrachtung nicht schon den Zufälligkeiten alltäglicher Wirklichkeit diesen Charakter der philosophischen Wirklichkeit oder Wahrheit zusprechen kann. (Enzykl. § 6.) Denn in dem ewig flutenden und sich verändernden Strome der Erscheinungen, in denen unser Leben fortgetrieben wird, in seinem unausgesetzten Werden und Vergehen läßt sich keine Wahrheit erringen, die nicht schon von der nächsten Gestaltung des Daseins ins Unwahre verkehrt würde. Meint man, in das zufällige Dasein irgendeiner Erscheinung die Wirklichkeit setzen zu können, so ist bei der unausgesetzten Veränderung desselben das Wahre ein bacchantischer Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist. (Phaenom. S. 31.) Zur Wirklichkeit und Wahrheit gelangen wir erst, wenn wir die Erscheinung über die Zufälligkeit ihres Daseins hinaus in ihrem Begriffe erfassen, die konkrete Mannigfaltigkeit also auf einen allgemeinen Ausdruck bringen. Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann daher allein diejenige sein, in welcher die allgemeinen

*) Herausgegeben von G. Lasson, Dürr 1907.

Ausdrücke aller Erscheinungen aufgesucht und in ein System gebracht werden, welches das wissenschaftliche System derselben ist. Die Philosophie muß also Wissenschaft werden, um wirklich zur Erkenntnis ihrer Aufgabe und zur Möglichkeit der Lösung derselben zu gelangen.

Wie aber wird die Philosophie Wissenschaft? Das ist der Punkt, an dem der Wirklichkeitssinn Hegels seine Geistestat vollführt und es ermöglicht hat, daß zwar noch nicht seine Philosophie zur Wissenschaft wurde, aber aus ihr die neue Sozialwissenschaft hervorgehen konnte. Die Philosophie kann Wissenschaft nur werden, wenn sie inne wird, daß sie bisher in ihrer bloß diskursiven, das heißt logisch erörternden, räsonierenden Weise nicht den richtigen Weg gegangen war. Ihre bisherige Denkart hat viele wahre Erkenntnisse zutage gefördert; aber sie hat sie gleichsam nebeneinander stehen gelassen, sie hat sich mit einer äußeren Ordnung und Aufzeigung begnügt, ohne auch nur den Versuch zu machen, einen inneren notwendigen Zusammenhang aller Wahrheit herzustellen. Hegel spottet über die Art, wie man zum Beispiel in der Logik nur eine äußere Einteilung ihres Stoffes vornimmt, anstatt diesen Stoff aus sich selbst heraus zu entwickeln, so daß es etwa heißt: „1. Kapitel. Von den Begriffen" und „2. Kapitel. Wir kommen jetzt zu den Urteilen".

Demgegenüber ist es erstes Erfordernis einer wirklichen wissenschaftlichen Erkenntnis in der Philosophie, daß jede willkürliche Ableitung, jede eigenmächtig eingeführte Einteilung sowie alles Schematisieren und Konstruieren radikal aufzugeben sei. Die Philosophie gestattet kein bloßes Versichern noch Einbilden, noch beliebiges Hin und Her des Räsonements. (Enz. § 77.) „Sondern es kann nur die Natur des Inhaltes sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigene Reflexion des Inhaltes es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt." (Logik, Vorrede.)

Das wissenschaftliche Erkennen fordert also, „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen". (Phän. S. 35.) Und da für Hegel das Leben des Gegenstandes, sein Wesen, im

Begriff gegeben ist, so folgt daraus das großartige Prinzip seiner Philosophie, mit dem er glaubte jede willkürliche Konstruktion für immer ausgeschlossen zu haben: „die Wissenschaft darf sich nur durch das eigene Leben des Begriffes organisieren; in ihr ist die Bestimmtheit, welche sonst an einem Schema nur äußerlich dem Dasein aufgeklebt wird, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts". (Phän. S. 36.) Freilich kommt nun beim Studium der Wissenschaft alles darauf an, die Anstrengung des begrifflichen Denkens auf sich zu nehmen. So wird man dazu geführt, statt mit seinen Einfällen das willkürlich lenkende Prinzip des Denkens zu werden, vielmehr sich von der inneren Logik des Begriffes leiten zu lassen. „Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe zu entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff." (Phän. S. 40.) Wenn wir auf diese Weise bestrebt sind, unser besonderes Meinen und Dafürhalten zu unterdrücken und nur die Sache selbst walten zu lassen (Enz. § 23), dann erst werden wir zu objektiven Gedanken gelangen, das heißt zu solchen, die Notwendigkeit an sich tragen. Es wird der Inhalt unseres wissenschaftlichen Denkens nicht mehr einen tabellarischen Charakter tragen, ein Gepräge des Nebeneinander von Vielerlei, sondern eine Entwicklung von sich aus, aus seinen eigenen Kräften. (Enz. § 12.) Das Denken wird so endlich verstanden, nicht mehr als eine leere Form, der eine Welt gegenüber steht, die es einzufangen gilt, sondern als eine sich entwickelnde Aktivität eigener Bestimmungen und Gesetze, mit denen sich zugleich das Weltbild selbst entfaltet. Deshalb ist die Methode der Entwicklung der Begriffe aus sich selbst heraus, die Dialektik, keine bloß zufällige, sondern die einzig der Wahrheit adäquate Methode. Denn in ihr dirigieren nicht etwa wir selbst unsere Gedanken, sondern es geht das Denken den Gang der Sache selbst. Der Philosoph hat nichts zu tun, als diesen Weg, den ihm die Eigengesetzlichkeit der Begriffe zeigt, treu zu verfolgen. Kommt doch im denkenden Geiste des Menschen nur zum Bewußtsein, was bis dahin unbewußter Weltprozeß war, als dessen spätes Produkt erst das menschliche Denken auftritt. Und

ist doch Wissenschaft selbst nichts anderes als der Geist, der sich zuletzt als Geist selbst weiß (Phän. S. 17), das heißt, der diesen ganzen gesetzmäßigen Prozeß, dessen Resultat er selbst ist, nur denkend reproduziert.

Wie sehr diese großartige Denkweise Hegels einem Realismus zustrebte, der alle Wahrheit der Philosophie nur aus der Selbsterfassung des objektiven Weltinhaltes zu gewinnen suchte, wie sehr deshalb auch dieser Denker in der methodischen Grundlage seiner Lehre aller müßigen Spekulation sowie willkürlichen Schwärmerei abhold sein mußte, das zeigt sich nun auch darin, daß gerade Hegel, der so verschriene Ideenkonstrukteur, sich wiederholt in scharfer Polemik gegen jene Auffassung von der Philosophie wendet, welche ihre Aufgabe nur dahin zu bestimmen weiß, der Wirklichkeit einen idealen Wert gegenüberzustellen. In der Enzyklopädie insbesondere (§ 6) kommt er darauf zu sprechen, wie irrtümlich es überhaupt sei, der Wirklichkeit ein Sollen entgegenzuhalten, was nur dadurch möglich wäre, weil man den Begriff der Wirklichkeit nicht über seinen bloß empirischen Ausdruck hinaus als Wirklichkeit des Vernünftigen gefaßt habe. So gelange man dazu, der Wirklichkeit mit der Vorstellung entgegenzutreten, „sowohl daß die Ideen, Ideale weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinsten sei, als umgekehrt, daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen". Eine solche „Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstand beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein solle, aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens? Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände und so fort wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine große relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl recht haben und in solchem Falle vieles finden, was allgemein richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Um-

gebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber die Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. w. nur die oberflächliche Außenseite sind". — Die Hegelsche Idee ist eben nichts anderes als eine Phase des objektiven Weltprozesses selbst, in dessen Erfassung selbst unter dem noch metaphysischen Begriffe eines absoluten Geistes sich alle Vorstellungen von einem nach individuellen Anschauungen und Wertungen auftretenden Sollen sich nur als subjektive Erscheinungsweisen eines objektiven Zusammenhanges darstellen mußten, der sie mit unverbrüchlicher innerer Notwendigkeit produzierte.

Läßt man diese methodischen Grundgedanken des Hegelschen Systems, bei denen soviel als möglich von ihrem metaphysischen Gehalte abgesehen wurde, auf sich wirken, so findet man es nicht mehr verwunderlich, wie nicht nur ein ganzes Zeitalter unter ihrem Banne stehen konnte, sondern gerade ein solches, in dem sich die Wegwendung von der Abstraktion zum realen Denken vorbereitete. Denn gegenüber der namentlich im älteren Kantianismus ganz formalistisch gewordenen kritischen Philosophie schien hier die Wirklichkeit selbst einzuziehen. Die Hegelsche Philosophie war keine bloße formale Denkrichtung mehr; denn indem sie den Inhalt der Erfahrung als das Produkt der gesetzmäßigen Tätigkeit des Weltgeistes auffaßte, deren Formen sie dialektisch entwickelte, so mußte sich in diesen Formen die Welt zugleich entfalten. Hiemit verlor sich aber die schroffe Trennung von Form und Inhalt, welche der Erkenntniskritik eigen ist; im Gegenteil, die bloß formalen Resultate der kritischen Philosophie wurden in ein Wissen von dem Wesen der Dinge selbst übergeführt. Und da dieses Wissen doch ganz und gar nur aus den eigenen Bedingungen des Denkens entsprungen zu sein schien, war es wirklich so, als ginge diese Philosophie nicht den Weg eines kühnen Gedankenkonstrukteurs, sondern den der schlichten Sache selbst.

Vor allem aber war es der Gedanke der Eigengesetzlichkeit des Weltprozesses in der Zuspitzung, daß diese Gesetzlichkeit nicht mehr wie bisher dem Denken als Objekt bloß gegeben war, sondern vielmehr alles Denken nur noch als ein Element ihrer selbst gelten ließ, welcher eine tiefgehende Wirkung auf die Zeitgenossen ausüben mußte. Indem er das menschliche Denken nicht mehr in unbegreiflicher Weise gegenüber der Natur isolierte, sondern im Gegenteil in ihm ein Resultat der ganzen Naturentwicklung erkannte, setzte diese großartige Auffassung Hegels Vorstellungsmassen in Bewegung, die seit Menschengedenken unverbunden geblieben waren, und bewirkte so eine geistige Umwälzung, die nur derjenigen zu vergleichen ist, die später Darwin mit seiner äußerlich so ähnlichen, aber viel weniger tiefdringenden Auffassung hervorrief. Das menschliche Denken war nun ein Teil des Weltprozesses geworden, das im notwendigen Entwicklungsverlaufe desselben erst an einem späten Punkte entstand. Damit war eine ganz neue Auffassung vom Verhältnis des Menschen zur Welt gegeben. Der Mensch war nicht mehr Mittelpunkt der Welt, aber auch kein gleichgültiger Punkt in ihrem Getriebe; er war der Schlußpunkt der Weltgesetzlichkeit, der Punkt, in dem sie zum Selbstbewußtsein gelangte, zur Erkenntnis ihrer Gesetzlichkeit. Das bedeutet: er war zwar gesetzunterworfen, wie alles andere im Weltgeschehen, aber zugleich auch Beobachter dieser Unterworfenheit; er wurde dahingetragen von der Unverbrüchlichkeit des Weltgesetzes, um zuletzt durch seine bewußte Unterordnung dessen Lenker zu werden: er also war der Punkt, den Archimedes gesucht hatte, von dem aus die Welt zu bewegen war, der Punkt, in welchem die Gesetzgebundenheit mit der Erkenntnis von ihr zusammenstieß, durch die sie endlich in Freiheit überzugehen vermochte.

Wie es diese Gedankenwende war, von der das Denken eines Marx mit innerster Wahlverwandtschaft angezogen werden mußte, wie von da aus der Geistesfunke, der zum erstenmal in den Ideen Hegels gezündet hatte, überspringen mußte, um in einem neuen Geistesbrand eine neue Welterleuchtung anzufachen, darauf braucht bloß aufmerksam gemacht zu werden, um es sofort an dem Inhalt der Denkarbeit von Marx bekräftigt zu finden.

In diesem Sinne hat, wie Friedrich Engels wiederholt hervorgehoben, erst Karl Marx die Hegelsche Philosophie vollendet, das heißt ihren wissenschaftlichen Gedanken wirklich ausgeführt, eine denkende Nachschöpfung des realen Entwicklungsprozesses bis zu dem Punkte zu geben, wo diese Nachschöpfung umschlug in die von der Erkenntnis geleitete bewußte Aktion des Menschen. Der Hegelsche Denktypus der Entwicklung im Sinne einer eigengesetzlichen Bewegung des Geistes hat dabei jene neue Form angenommen, welche eben die Bereicherung unseres wissenschaftlichen Bewußtseins durch Marx darstellt und deren Darlegung nun unsere Aufgabe sein soll.

IV. Marx und Hegel.

Es ist für das Verständnis des Zusammenhanges des Marxschen Denkens mit der Philosophie Hegels von hohem Interesse, zu sehen, auf welchem Wege Marx zu Hegel gekommen war. Die hier vertretene Auffassung der Hegelschen Philosophie als eines Gedankensystems, das nach seinem methodischen Gehalte zur Erfassung der Wirklichkeit strebte, erfährt eine bedeutungsvolle Bestätigung, wenn wir die Frage aufwerfen, mit welchen Augen der junge Marx diese Philosophie betrachtete, als sie ihm am Beginn seiner geistigen Laufbahn entgegentrat. Ein günstiger Zufall hat ein für die Beantwortung dieser Frage entscheidendes Dokument aufbehalten, das überhaupt für die Beurteilung des geistigen Werdeganges Marx' von unschätzbarem Werte ist. Ich meine den berühmten Brief an seinen Vater vom 10. November 1837*). Mag man auch vieles in diesem Brief als Ausfluß jugendlicher Uebertreibung ansehen, so spiegelt er im ganzen doch den wirklichen Seelenzustand des jungen Studenten ab, besonders wenn man bedenkt, daß er nicht von einem Durchschnittsstudenten herrührt, sondern eben von einem solchen, aus dem später der große Denker wurde. In diesem Briefe schildert nun Marx die Unbefriedigung, in die ihn der Idealismus der Philosophie, offenbar der Kantschen und Fichteschen, gebracht habe. Als den dem Idealismus eigenen Fehler bezeichnet er den „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden", der sehr störend auch in seinem eigenen Denken hervorgetreten sei**). Aber auch die mathematische Beweisart, die mit der Strenge ihrer Ableitungen und Geschlossenheit ihres Fortganges hiezu einen vorteilhaften Gegensatz verspricht,

*) Abgedruckt in der „Neuen Zeit", XVI¹, S. 4 ff.

**) Man erinnere sich an die Kritik, die Hegel an dieser Vorstellung von dem „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden" geübt hatte. (S. 20.)

erscheint ihm nur als eine unwissenschaftliche Form, „wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin- und herräsoniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestalte“*). Denn er möchte die Dinge „im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt“ erfassen, „das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauschen“. Deshalb verlangt er nach einer neuen Methode, deren Prinzip er so formuliert: „Willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen (werden); die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstrebendes fortrollen und in sich seine Einheit finden“**). (A. a. O. S. 7.) Auf diese Weise müßten alle Formen aus der Entwicklung des Inhalts selbst hervorgehen, so daß Form und Inhalt nicht länger mehr getrennt wären; lag ja der Fehler darin, zu meinen, daß die Form sich losgetrennt vom Inhalt entwickeln könne, während die Form nur der Fortgang des Inhalts sein dürfe. (A. a. O. S. 8.)

In diesem Ringen mit dem Formalismus der überkommenen idealistischen Philosophie gerät nun Karl Marx dazu, „*im Wirklichen* selbst die Idee zu suchen“, die Idee also nicht mehr der Erfahrungswelt gegenüberzustellen, sondern sie aus ihr heraus zu entwickeln. *Und in dieser Abkehr von der idealistischen Philosophie kommt Marx trotz seines Widerstrebens zu Hegel.* Der letzte Satz einer kritischen Arbeit, mit der er sich von der idealistischen Philosophie zu befreien gedachte, war zugleich, wie er schreibt, der Anfang des Hegelschen Systems, durch dessen Ueberwindung erst er seinen eigenen Standpunkt

---

*) Vgl. hiezu *Hegel*, Phänomenologie (Dürr 1907), S. 28 und 29: „Die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache äußerliches Tun.“

**) Wenn *Mehring* hiezu bemerkt (Gesammelte Schriften von Marx und Engels, I. S. 17): „Hört man hier nicht schon den künftigen Schöpfer des Kommunistischen Manifestes?“ so müßten wir ebenso und für diesen Zeitpunkt richtiger fragen, spricht hier nicht ganz und gar Hegel aus dem jungen Marx, dessen Briefstellen wie eine Paraphrase der Ausführungen Hegels über die Methode der Philosophie erscheinen? Gleichwohl besteht die Bemerkung Mehrings zu vollem Recht und macht hiedurch gleichzeitig auf eben jenen inneren Zusammenhang aufmerksam, in dem der eigene theoretische Standpunkt von Karl Marx sich aus dem methodischen von Hegel entwickelt hatte.

ausbilden konnte, nur daß diese Ueberwindung nicht anders möglich war, als durch Uebernahme des Wahrheitsgehaltes der Hegelschen Philosophie.

Die Idee in der Wirklichkeit aufzuzeigen — das war ja gerade das kühne Unternehmen Hegels selbst. Nicht in der verballhornten Weise freilich, in welcher es die Vulgärmeinung unserer Zeit tradiert, als ob die Wirklichkeit zur Idee verflüchtigt werden sollte, sondern in jener Frische und Tiefe der Auffassung, wonach die unmittelbare Wirklichkeit mit ihrer ganzen Fülle und machtvollen Gegenwärtigkeit zu erkennen war als die Lebendigkeit der Idee, die sich selbst entfaltet. Das Wirkliche war nicht mehr ein bloß dumpfes und passives Objekt, eine Art Bodensatz des Denkens, sondern unausgesetzte Wirksamkeit eines Geistes, des Weltgeistes in seiner gesetzmäßigen Aktion. Idee und Wirklichkeit fielen jetzt nicht mehr auseinander, sie waren eins geworden, und die Idee war nirgends anders mehr zu finden als in der Wirklichkeit, die eben deshalb vernünftig war. Das also war der Weg, auf dem Marx zu Hegel kam als einem Denker, der festes Land zu verheißen schien gegenüber der bodenlosen Spekulation und luftleeren Abstraktion des kritischen Idealismus der damaligen Zeit.

Aber was ihn derart zu Hegel geführt hatte, dieser innere, der Erfassung der Wirklichkeit zugekehrte Drang des Denkens, mußte ihn zugleich über die metaphysische Form hinausführen, in welcher diesem Drange noch in der Hegelschen Philosophie genügt wurde. Sein Anschluß an Hegel ist von allem Anfang an ein Ringen mit ihm, eine gewaltige Anstrengung, den Wahrheitsgehalt dieser Philosophie, die ihn so magisch anzog, sich klarzumachen, eine unausgesetzte Bemühung, die unbestimmte Sympathie in bewußte Aneignung zu verwandeln, den fremden Einfluß mit dem eigenen Wesen zu amalgamieren. Wenn wir diesen Entwicklungsgang bei Marx, der etwa 1847 mit der Konzeption des „Kommunistischen Manifestes" abgeschlossen ist, überschauen, so bietet er uns das fesselnde Bild einer geistigen Entwicklung, die mit einer seltenen Geschlossenheit und inneren Folgerichtigkeit abläuft, als ob ein großer Lehrmeister zur Seite gestanden wäre, jeden Schritt zu lenken und die Arbeit planmäßig

zu fördern. Dieser Lehrmeister war die ursprüngliche Apperzeption, welche das Denken von Karl Marx aus der Hegelschen Philosophie geschöpft hatte, ihre Grundeinsicht, das Wirkliche als einen eigengesetzlichen Prozeß aufzufassen, in welchem alles nur durch dessen innere Kräfte sich ausgestaltete und vorwärts gebracht wurde, und in dem zuletzt auch das menschliche Wirken nur als Glied dieses Prozesses auftritt.

Das menschliche Wirken, die Gesetzlichkeit des sozialen Lebens, die Einordnung der historischen Wirklichkeit in eine gesetzmäßige Erkenntnis, war aber das Problem, welchem das Denken des jungen Marx von allem Anfang an zugewendet war und in dessen Bearbeitung er seine theoretische Lebensaufgabe finden sollte. Schon in dem erwähnten Jugendbrief beginnt gleichsam die geistige Arbeit dieses Denkers mit den fast programmatisch klingenden Worten, er habe sich entschlossen, in das Meer der Philosophie unterzutauchen, „mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig zu finden wie die körperliche". Der Begriff einer geistigen Natur an Stelle des Reiches eines absoluten Geistes zeigt schon hier an, wie es bei Marx trotz des noch ungebrochenen Einflusses der Hegelschen Philosophie doch ein ganz neuer Boden ist, auf dem ihre Fruchtkörner zu keimen beginnen. In der Tat melden sich schon in der allerersten Zeit leise die Gedanken an, die ihn davor bewahren, in dem so gefahrvollen Meere der Hegelschen Philosophie unterzugehen. Der Auftrieb des auf das Reale gerichteten theoretischen Interesses hält ihn über den Wassern der Spekulation, durch die auch noch Hegel fortgetrieben wird von dem festen Standpunkt einer Methode, die er so genial vorgedacht hatte, und weist ihn mit einer Art Wanderinstinkt dorthin, wo er vor den heranstürmenden Fluten der Hegelschen Deduktionen sich auf den Felsen kritischen Denkens geborgen wissen kann. Taucht doch schon in seiner Doktordissertation der Gedanke auf, der die bleibende Orientierung seines Denkens ankündigt, daß das allgemeine Verhältnis, in welches der Philosoph Welt und Gedanken gesetzt sieht, nur die Verobjektivierung seines eigenen denkenden Verhältnisses zur

Welt sei*). Aus dieser Verobjektivierung heraus zu der Erkenntnis der Eigenverhältnisse der Dinge zu bringen, ist die kritische Arbeit, die Marx, indem er die Hegelsche Philosophie zu kritisieren beginnt, zugleich an sich selbst vornimmt.

Die Zeitverhältnisse waren dabei mächtige Helfer: das Reale, das Wirkliche, welches vor allem in der geistigen Welt zu begreifen war, hatte einen ganz anderen Anstrich gewonnen als zur Zeit Hegels. In diese fiel das Erwachen des Selbstbewußtseins der Bourgeoisie, das, von der Geschichte noch nicht Lügen gestraft, auch vor ihrem eigenen Gewissen sich als Bewußtsein der Menschheit verkörpern durfte. Während so in der Tat eine Philosophie des Selbstbewußtseins, wie die Hegelsche, in dem politischen und intellektuellen Siege des Bürgertums geradezu ihre geschichtliche Bestätigung finden mußte, hatte in den Dreißigerjahren des vorigen Jahrhunderts diese ganze Anschauung bereits durchaus an der sozialen Wirklichkeit und ihrem geistigen Reflex in den politischen und rechtlichen Strömungen der Zeit Schiffbruch gelitten. Immer klaffender gingen die Anforderungen des Geistes, die Ideen und die hausbackene Wirklichkeit auseinander. Neuerlich kam der große Widerspruch des Wirklichen und des Sollenden hervor, den Marx bei Hegel zuvor überwunden glaubte. Das Sollen aber trat dem System der bürgerlichen Philosophie gegenüber in der Form der kommunistischen und utopischen Systeme eines St. Simon, Fourier, Cabet und der zahlreichen ähnlichen Gedankenrichtungen der französischen sozialistischen Literatur. Dieses Sollen grollte in den ersten impulsiven, noch unter der Fahne der Menschenrechte sich selbst unklaren Aufständen des Proletariats. Es ist wieder charakteristisch für den Denktypus bei Marx, dessen Eigenart wir bald näher betrachten werden, in welcher Weise er auf diese Bestrebungen und Gedankenrichtungen reagiert, als sie ihm zum erstenmal entgegentraten. Nicht etwa bloß mit der schwärmerischen Begeisterung einer Jünglingsseele, die sich sofort über alle Bedenken hinweggerissen sieht durch die bedenkenlose Begeisterungsfähigkeit dieses glücklichen

*) Gesammelte Schriften, I. S. 79.

Alters, sondern mit der stolzen Selbstgewißheit des theoretischen Standpunktes, der nichts anerkennt, dessen Realität ihm nicht erst begrifflich eingeleuchtet hat. Von einer solchen begrifflichen Durchdringung des sozialen Lebens mußte jedoch Marx sich noch weit entfernt fühlen, da er eben erst den Illusionen der Hegelschen Philosophie zu entrinnen begann, um statt der Bewegung des absoluten Geistes das bewegte Treiben auf der Erde seinem Denken näher zu bringen. Darum ist es zunächst eine Ablehnung, mit der er den immer größeren Einfluß gewinnenden sozialistischen Stimmen aus Frankreich gegenübertritt, wenn er in dem berühmten Artikel der „Rheinischen Zeitung" erklärt, „den kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal theoretische Wirklichkeit zugestehen" zu können*). Aber indem er sofort hinzufügt, die „Rheinische Zeitung" werde „diese Ideen einer gründlichen Kritik unterwerfen", klingt diese Ablehnung in die Ankündigung eines neuen Arbeitsinteresses aus, das fortan ernsthaft vorgenommen werden soll und dem er auch weiterhin alle seine Kräfte widmet. Er steht hier wirklich nach Mehrings zutreffender Charakteristik (a. a. O. S. 191) am großen Scheideweg seines Lebens, der ihn aus den Vorstellungen der alten bürgerlichen Welt zu ganz neuen Begriffen und Einsichten führen sollte; nur daß es kein Scheideweg für sein Bewußtsein, sondern ein konsequentes Weiterschreiten auf dem Wege seiner theoretischen Kritik war. Das charakterisiert eben die Denkart seines Denktypus, wie wir ihn später deutlich entfaltet sehen werden, für den jetzt schon, im Anfang seiner Ausprägung, die Zuwendungen zu den Problemen der sozialen Bewegungen seiner Zeit keine Frage der Politik, sondern einzig der Theorie bedeutete. Darum hatte er von Anfang an „die feste Ueberzeugung", in welcher er zugleich seine eigene geschichtliche Bedeutung vorausahnte, „daß nicht der praktische Versuch, sondern die theoretische Ausführung der kommunistischen Ideen die eigentliche Gefahr bildet. Denn auf praktische Versuche, und seien es Versuche in Masse, kann man durch Kanonen antworten, so-

*) Gesammelte Schriften, I. S. 278.

bald sie gefährlich werden, aber Ideen, die unsere Intelligenz besiegen, die unsere Gesinnung erobern, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft." (A. a. O. S. 278—279.)

So ist denn schon die erste Stellung Marx' zum zeitgenössischen Kommunismus und Sozialismus nicht die Stellung der Politik, sondern die der theoretischen Kritik, wie sie es zu dem vorigen Hauptobjekt seines Denkens, der zeitgenössischen Philosophie, war. Auf den ersten Schritt, der von den sublimen Höhen einer Selbstbewegung des Geistes in die irdische Region der Bewegung von Menschengeistern führte, stellt sich nun folgerichtig der zweite ein, der zur Erkenntnis dessen zu gelangen strebt, was diese Menschengeister bewegt. Von den Ideen weg wendet sich die Betrachtung den Dingen zu, um die sich jene bewegen. Mit der Kritik der Formen des gesellschaftlichen Denkens, wie sie in der Religion, im Recht und in den Staatsideen vorliegen, sollen nun auch die Formen gesellschaftlichen Lebens selbst näher untersucht werden, wie sie in den Erscheinungen der Oekonomie und Politik damals selbst dem stumpfsten Auge sich aufzudrängen begannen. War doch das Erwachen des Proletariats, die Tatsache, „daß der Stand, der heute nichts besitzt, am Reichtum der Mittelklassen teilzunehmen verlangt, ein Faktum, welches ... in Manchester, Paris und Lyon auf den Straßen jedem sichtbar umherläuft". (A. a. O. S. 276.) So beginnt denn nun jene Beschäftigung Karl Marx' mit der ökonomisch-politischen Literatur der Franzosen und Engländer, in welcher er nicht etwa den Anstoß verliert, den er durch Hegels großen Gedanken einer geistig-geschichtlichen Eigenbewegung erhalten hatte, sondern mit welcher im Gegenteil seine bereits an Hegel orientierte theoretische Grundanschauung sich nur mit dem reichen Stoff einer neuen sozialen Erfahrung verbindet. Es ist der Leitgedanke der zu ergründenden geistigen Naturgesetzlichkeit, welcher sich nun dem historisch-sozialen Stoff selber zuwendet und hiedurch beständig sich selbst deutlicher wird, bis er endlich im „Kommunistischen

Manifest" zum klaren und selbstbewußten Ausdruck gelangt. In dieser Schrift findet sich zum erstenmal die Eigenart des Marxschen Denktypus in voller Ausprägung vor, wie er von nun ab die ganze theoretische und praktische Wirksamkeit von Karl Marx bestimmt und durch ihn auch entscheidend geworden ist für die theoretische und praktische Stellungnahme der Gegenwart zu den Erscheinungen der sozialen Erfahrung.

V. Marx und Feuerbach.

An dem Zustandekommen der neuen Denkart, die Marx begründen und die über Hegel hinausführen, zugleich aber ihn gewissermaßen erst vollenden sollte, haben zwei andere Denker ihren schöpferischen Anteil, von denen der eine in dieser Bedeutung längst anerkannt ist, während die Einwirkung des zweiten noch wenig bekannt ist, da er später umgekehrt ganz unter dem Einfluß von Marx zu stehen scheint, ich meine Ludwig Feuerbach und Friedrich Engels.

Es kann heute keinem Zweifel mehr unterliegen, seit G. Maier die Jugendschriften von Friedrich Engels veröffentlicht hat*), daß dieser feurige und geniale jugendliche Gedankenstürmer mit seinen überraschend kühnen und klaren ökonomisch-historischen Einsichten in der Jünglingszeit Marx ein bedeutendes Stück Weges voraus war. Seine Beiträge für die „Rheinische Zeitung", seine Aufsätze über „Die Lage Englands", besonders aber seine noch viel später von Marx als genial bezeichnete Skizze „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie", endlich sein packendes Buch über „Die Lage der arbeitenden Klasse in England" mußten für Marx direkt wegweisend werden. Sie mußten ihm, der damals sich noch hauptsächlich in der ideologischen Kritik der religiösen und rechtsphilosophischen Probleme des Zeitalters bewegte, mit ihrer glänzenden Aufdeckung der ökonomischen Hintergründe in den sozialen Widersprüchen und Parteiungen der Zeit, mächtige Antriebe abgeben, seinen Grundgedanken von der Naturgesetzlichkeit auch der geistigen Bewegung bis in die

*) „Friedrich Engels' Schriften der Frühzeit", herausgegeben von Gustav Mayer, Berlin 1920, und desselben Verfassers „Biographie des jungen Engels", Berlin 1920.

letzten Tiefen ihrer materiellen Verursachung, das heißt also bis in ihr ökonomisches Fundament zu verfolgen*).

Daß es aber möglich wurde, in diese ökonomische Bedingtheit der Geisteserscheinungen zugleich die lebendige Eigengesetzlichkeit des Bewußtseins hinüberzuretten, deren Aufzeigung trotz der metaphysischen Form, in der es geschah, die große bleibende Tat der Hegelschen Philosophie gewesen ist, das ist dem Einfluß Feuerbachs zu danken, dessen ganzes Denken selbst ja ein heroischer Versuch war, den Wahrheitsgehalt der Philosophie Hegels herauszuarbeiten. Dieser Versuch konnte bei ihm noch nicht gelingen. Zwar hatte er mit starker Denkerenergie das große Geheimnis der Hegelschen Mystik, das absolute Bewußtsein, als den sozialen Zusammenhang der Menschen im Denken und Fühlen bloßgelegt. Aber darüber hinaus war er nicht weiter gedrungen, die konkrete Entfaltung dieses sozialen Zusammenhanges nun in ihrer historischen Wirksamkeit zu verfolgen und der Kritik der Ideologie zugrunde zu legen**).

Gleichwohl war er es, mit dem in der deutschen Philosophie zuerst sich jene bedeutsame und grundsätzliche Wendung des Denkens vollzieht, welche den Grund der gesellschaftlichen Verbundenheit der Menschen aufzudecken bemüht ist. Indem Feuerbach das Reich der Ideen, vor allem das der religiösen Ideen, nur als ein Produkt einer allgemeinen psychologischen Gesetzlichkeit des menschlichen Geisteslebens aufzeigt, enthüllt sich ihm als der Kern desselben das gattungsmäßige Wesen des Menschen. Das höchste Wesen, dessen Emanationen der gläubige Mensch als Wirken einer Gottheit, der denkende Mensch als Walten einer Weltvernunft staunend und gedemütigt zugleich von sich abgetrennt hat, stellte sich so als nichts anderes heraus als das Wesen des Menschen selbst, welches seinen eigenen, über den einzelnen hinausgreifenden Charakter nur auf

---

*) Ueber die selbständige Entwicklung marxistischer Gedanken durch Friedrich Engels vor Marx, vergleiche Max Adler: „Engels als Denker". Berlin 1920.

**) Vergleiche hiezu Max Adler: „Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus." Dietz, Stuttgart. 3. Auflage. 1918. Kapitel: „Ludwig Feuerbach."

diese Weise gleichsam naturwüchsig zur Geltung brachte. Denn „das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten .... die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit"*). „Die neue Philosophie hat daher zu ihrem Erkenntnisprinzip, zu ihrem Subjekt nicht das Ich, den absoluten, das ist abstrakten Geist, kurz nicht die Vernunft für sich allein, sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen." Sie „macht den Menschen mit Einschluß der Natur als der Basis des Menschen zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie — die Anthropologie also mit Einschluß der Physiologie zur Universalwissenschaft"**).

Es ist bekannt, welch ungeheuren Eindruck die Feuerbachsche Philosophie mit diesem Realprinzip vom Wesen des Menschen auf die ganze noch im Banne Hegelscher Spekulation stehende Denkarbeit jener Zeit machte, was sich nur daraus erklären läßt, daß sie empfunden wurde als ein Aussprechen dessen, was ist, als der klare Hinweis auf eine lang geahnte Wahrheit. Die befreiende Wirkung dieser Geistestat empfand auch der junge Marx und gibt von ihr so beredtes Zeugnis in seinen ersten Schriften, daß man ihn meistens für diese Zeit ganz unter dem Einfluß Feuerbachs stehend betrachtet. Das ist aber ein Irrtum. Marx war im Grunde nie ein Feuerbachianer, sondern hatte von vorherein den mächtigen Anstoß, den er sicherlich von diesem Denker erhalten hat, doch nur als einen Bewegungsantrieb auf einer durchaus eigenen Bahn empfunden. Allerdings scheint sie zunächst in der Richtung des Feuerbachschen Denkens zu verlaufen, aber sie zeigt doch von allem Anfang an schon jene charakteristische kritische Stimmung, durch welche Marx den bei Feuerbach noch verschwimmenden Begriff des menschlichen Wesens zu einem neuen Begriff von der menschlichen Gesellschaft konzentrierte. Wäre dem nicht so, dann hätte Marx

*) Feuerbach, Grundzüge der Philosophie § 59 und 41.

**) Ebenda § 50 und 54.

nicht schon 1845 mit so klarem Bewußtsein über Feuerbach hinausgehen können, wie er dies in den berühmten Thesen zu Feuerbach tat. Hier ist der neue, umwälzende Gedanke einer Vergesellschaftung der Menschen gegenüber einem bloß gattungsmäßig gedachten Wesen deutlich ausgesprochen und die Unvollkommenheit aufgezeigt, die der Feuerbachschen Lösung noch anhaftete. „Das menschliche Wesen", sagt Marx hier gegen Feuerbach, „ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ... kann daher das menschliche Wesen nur als »Gattung«, als innere, stumme, die vielen Individuen bloß natürlich verbindende Allgemeinheit" fassen. Es kommt aber darauf an, zu erkennen, wie diese Gattung nicht eine bloße, affektive Naturtatsache ist, sondern eine gegenseitige Beziehung und Verflochtenheit der Menschen, welche diese durch ihre Tätigkeit, durch die Art, in der sie allein miteinander und aufeinander wirken können, unausgesetzt selbst schaffen. Der Begriff der menschlichen Gesellschaft erweitert und bestimmt sich hiedurch gleichzeitig zu dem Gedanken eines endlich erlangten Bewußtseins von der notwendigen Zusammengehörigkeit der Menschen in einem Arbeitsprozeß, bei welchem die Tätigkeit jedes einzelnen nicht nur auf die jedes anderen angewiesen, sondern ohne diese auch nicht einmal zu denken möglich ist. Das ist der Sinn der weiteren These von Marx: „Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis." Hiemit ist die Differenz des Marxschen Standpunktes gegenüber der Feuerbachschen Problemlösung deutlich ausgedrückt. Bei Feuerbach ist der Grundbegriff immer noch der Mensch, bei Marx aber die Gesellschaft. An Stelle des menschlichen Wesens tritt der von Marx selbst als neuer Standpunkt bezeichnete Gedanke „der menschlichen Gesellschaft oder der vergesellschafteten Menschheit".

Es kommt viel darauf an, daß man diesen Begriff des vergesellschafteten Menschen in seiner grundsätzlich

neuen Bedeutung festhalte, durch welche erst seit Marx der Begriff der Gesellschaft und des sozialen Lebens sowohl aus der Unbestimmtheit eines bloß geselligen Wesens der Menschen wie aus den Spekulationen über ihren Ursprung endgültig herausgebracht wurde. Die Vergesellschaftung führt den Charakter der menschlichen Gesellschaft ebensosehr aus der Vergeistigung einer bloßen Idee wie aus der Vergröberung eines animalischen Triebes, ebensosehr aus der Naivität einer Vertragschließung wie aus der Brutalität einer Zwangsvereinigung zurück auf eine große Tatsächlichkeit: auf die Gesellschaftlichkeit der menschlichen Kräfte in dem besonderen Sinne, daß sie nicht bloß erst durch ihr Nebeneinander und Ineinander gesellschaftlich werden, sondern von vornherein schon in der individuellen Betätigung jedes einzelnen nur Funktionsweisen des Gattungsmäßigen sind. Deshalb ist der eigentliche gesellschaftliche Standpunkt auch erst dann erreicht und das menschliche Wesen erst dann richtig erfaßt, wenn, wie Marx dies einmal ausdrückt, der wirkliche individuelle Mensch „als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine „forces propres" als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat ..." Diese Erkenntnis erlaubt nun durch die Erforschung der besonderen Art und Ursächlichkeit der gesellschaftlichen Kräfte in die kausale Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens einzudringen. Und so ist es der Begriff der Vergesellschaftung bei Marx, dessen exakter Inhalt es nun erst ermöglicht, den durch das neuzeitliche Denken herausgebildeten Gegensatz von Natur und Gesellschaft in einer und derselben wissenschaftlichen Grundauffassung zu vereinen. Natur und Gesellschaft umfassen jetzt die kausale Gesetzmäßigkeit des Geschehens im ganzen, erstere das bloß körperliche Geschehen um und an dem Menschen, letztere das bloß geistige Geschehen in und durch den Menschen, wobei alles Körperliche, mag es auch zur Gattung Mensch gehören, als das bloß Naturale, und alles Geistige, mag es auch nur das Individuelle betreffen, als das stets Soziale erkannt wird. So wird erst mit Karl Marx

ein sozialwissenschaftlicher Standpunkt möglich, der logisch gleichwertig neben den naturwissenschaftlichen tritt und den Bereich der Wissenschaft derart auf das Doppelte ihres bisherigen Gebietes ausweitet*).

*) Die Erörterung des logischen Charakters, welchen der Begriff des Sozialen bei Marx dadurch erhalten hat, daß die Beziehung des Bewußtseins im Individuum auf den Nebenmenschen als Artgleiches, das heißt Bewußtseingleiches, ein konstituierendes Moment des Sozialbegriffes wurde, ist in obigem Zusammenhang nicht näher ausgeführt, weil ich dies schon einmal darzulegen versuchte. Vgl. Marx-Studien, Wien 104, I. Max Adler, Kausalität und Teleologie, XV. Kap., S. 369 ff., Separatausgabe S. 177 ff. Sie gehört aber selbstverständlich zu dem Gesamtbild von Marx als Denker, und dies um so mehr, als es sich hier nicht etwa um eine nebensächliche Sache handelt, sondern um die Herausarbeitung des Grundbegriffes der Sozialwissenschaft in jener logischen Schärfe, an welche erst die erkenntniskritische Begründung desselben anknüpfen konnte. Einen ersten Versuch derselben (die Aufzeigung des „Transzendental-Socialen" in aller sozialen Erfahrung) enthalten die Kap. XIV und XV meiner vorhin erwähnten Marx-Studie. Vgl. ferner auch meine „Marxistische Probleme", Dietz, Stuttgart, 4. Auflage, 1920.

VI. Die materialistische Geschichtsauffassung.

Der neue Gesellschaftsbegriff war ein Resultat der wunderbar schöpferischen Auflösungsarbeit, die Marx an der Hegelschen Philosophie vorgenommen hatte, in der sie sich fruchtbarer erweisen sollte als in ihrer ursprünglichen Gestalt; aber er war nicht das einzige Resultat. Denn aus demselben Denktypus, der das absolute Sein des allgemeinen Geistes in die notwendige Vergesellschaftung der individuellen Menschengeister überführte, verwandelte sich das Problem von der rätselhaften Bewegung jenes Geistes in die Erkenntnis der gesetzmäßigen Bedingungen der Veränderungen im individuellen Geistesleben. Diese Erkenntnis ist fixiert in der materialistischen Geschichtsauffassung.

Wenn ich sage, aus diesem Denktypus erwuchs die materialistische Geschichtsauffassung, so sollte es richtiger heißen: in ihm entwickelte sie sich gleichzeitig; denn die Umwandlung der Hegelschen Eigengesetzlichkeit des absoluten Geistes in die unter bestimmten Verhältnissen allein mögliche Eigengesetzlichkeit des menschlichen Geistes war ja gar nichts anderes als die schrittweise Herausbildung der materialistischen Geschichtsauffassung. Daher sehen wir, wie in den Schriften des jungen Marx beides ganz gleichmäßig vor sich geht; in dem Grade, als er die metaphysische in die historische Eigengesetzlichkeit umwandelte, in demselben Grade mehren sich auch die Ansätze zu dem Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung. Von dem Augenblick an, da Karl Marx in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern", in denen bereits seine Loslösung von der Hegelschen Metaphysik vollzogen ist, der Ansicht Ausdruck gibt: „Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklich-

keit muß sich selbst zum Gedanken drängen!"*), war der Weg gewiesen, auf dem allein die Gesetzlichkeit des sozialen Lebens gefunden werden konnte. Sie war zwar eine solche der geistigen Wirksamkeit von Menschen, also der Idee, aber einer solchen Wirksamkeit, die ersichtlich von den materiellen Bedingungen abhing, unter denen die Idee allein existieren konnte. Das mußte notwendig die Auffassung reifen, daß die Menschen ihre Geschichte nicht anders produzieren als alle ihre übrigen Werte. Und wenn daher bei jeder Produktion für die Art derselben maßgebend ist, mit welchen Produktionskräften und -mitteln produziert wird, so daß das Produkt einer handwerksmäßigen Produktion etwas ganz anderes ist als das einer fabrikmäßigen, so war dies auch vor allem für die primäre Produktion des sozialen und geschichtlichen Lebens selbst zutreffend. Man hat zwar „ganz gut begriffen, daß die Menschen Tuch, Leinwand, Seidenstoffe unter bestimmten Produktionsverhältnissen anfertigen. Aber was (man) nicht begriffen hat, ist, daß diese bestimmten sozialen Verhältnisse ebensogut Produkte der Menschen sind wie Tuch, Leinen u. s. w. Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktionskräften. Mit der Erwerbung neuer Produktionskräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten"**). Die Menschen bauen sich also ihre neue Welt nicht aus Gedanken und Wünschen oder nach willkürlichen Plänen, „sondern aus den geschichtlichen Errungenschaften ihrer untergehenden Welt. Sie müssen im Laufe der Entwicklung die materiellen Bedingungen einer neuen Gesellschaft selber erst produzieren, und keine Kraftanstrengung der Gesinnung oder des Willens kann sie von diesem Schicksal befreien"***).

Aber gerade weil auf diese Weise mit unverkennbarer Deutlichkeit hervortrat, daß die Eigengesetzlichkeit des

*) Gesammelte Schriften, I. S. 393.
**) Elend der Philosophie, S. 91.
***) Gegen Heinzen. Gesammelte Schriften II, S. 456.

geschichtlichen Lebens kein tot-mechanischer Prozeß war, da, wie Marx selbst betont, „dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen" hervorbringen*), gerade weil also die geschichtliche Notwendigkeit nur durch die Denk- und Handlungsweise sich vollzieht, in welcher die Menschen den gesamten Inhalt ihres Lebens produzieren, kam nun alles darauf an, zu erkennen, in welcher Weise sie hiebei prinzipiell motiviert werden, also unter welchen materiellen Verhältnissen sie dies tun. Und so ist die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung wirklich nur ein anderer Ausdruck für die Eigengesetzlichkeit des geistigen Lebens in seiner sozialen Wirksamkeit, nämlich jener Ausdruck, in welchem die Art der materiellen Motivation der historisch-sozialen Vorgänge zur Erkenntnis gelangt. Vermittelte der Begriff der Eigengesetzlichkeit die Auffassung der sozialen Gesetzmäßigkeit in dem Gedanken eines Prozesses, einer Entwicklung, in welcher alle Aenderung und Fortbildung nur durch die immanente Wirksamkeit der diesem Prozesse eigenen Elemente zustande kommt, so zeigt die materialistische Geschichtsauffassung die Hauptdominante dieses Prozesses an in seiner beständigen Determination durch die materiellen Bedingungen, von denen alle Formaltätigkeit des menschlichen Geistes abhängig ist.

In diesem Sachverhalt birgt sich auch der zufällige Grund, der zu der so ärgerlichen und viel Unheil stiftenden Zusammenwerfung der materialistischen Geschichtsauffassung mit dem philosophischen Materialismus geführt hat**). Er liegt nämlich einfach darin, daß Marx und Engels ihre Auffassung deshalb als materialistisch bezeichnet haben, weil sie damit in bewußtem Gegensatz zu der Hegels ausdrücken wollten, daß die Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Prozesses nicht auf übersinnliche Eigenschaften eines absoluten Geistes, sondern auf die „materiellen" Bedingungen der Existenzweise des mensch-

*) Elend der Philosophie, S. 91

**) Vgl. hiezu und zum Folgenden Max Adler, Kausalität und Teleologie, Kap. XI, Marx' Verhältnis zur Erkenntniskritik, hier abgedruckt im Anhang, und „Marxistische Probleme, Kap. II.

lichen Geistes gegründet sei. Materialistisch in dem Zusammenhang des Marxschen Sprachgebrauches bedeutet nicht mehr als empirisch, und es ist daher charakteristisch, zu sehen, daß Marx diese beiden Begriffe zeitweise völlig gleichwertig gebraucht, wie zum Beispiel besonders in seiner Gegenschrift gegen Max Stirner. Das Zurückgreifen aus der spiritualistischen Sublimierung auf die empirischen Erscheinungsformen des sozialen Daseins — *das ist der ganze Materialismus der materialistischen Geschichtsauffassung*, deren Konzeption zudem in eine Zeit fällt, in welcher der naturwissenschaftliche Materialismus, mit dem sie angeblich in einem inneren Zusammenhang stehen soll, noch gar nicht existierte und den, nachdem er aufgetreten war, niemand mit ärgerem Spott bekämpfte als Marx und Engels.

Von jenem Materialismus aber, den Marx zur Zeit der Ausbildung seines Standpunktes schon kannte, hat gerade er selbst seine Auffassung so präzis abgegrenzt, daß damit zugleich die Eigenart seines Denktypus scharf hervortritt. Es ist wieder eine der Thesen über Feuerbach, auf die wir hier verweisen müssen; erinnern wir uns nämlich, wie das Auszeichnende der neuen Gedankenwendung durch Marx darin bestand, daß die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens nicht mehr als denkende Betrachtung diesem Leben bloß anschauend gegenübertrat, sondern seine Entwicklung gleichsam mitmachte, sich ihrer nur bewußt wurde und aus dieser Bewußtheit heraus sie weiterführte, so versteht man das Treffende der Kritik, wenn Marx sagt: „*Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus* — den Feuerbachs mit eingerechnet — ist, daß der Gegenstand der wirklichen Sinnlichkeit *nur unter der Form des Objektes oder der Anschauung gefaßt wird*, nicht aber als menschliche, sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv"*). Deshalb bezeichnet Marx einen solchen Materialismus als einen bloß anschauenden, weil er die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens gleichsam nur von außen anschaut, solange er sie nur als passives Produkt der äußeren Umstände be-

*) *Engels*, Ludwig Feuerbach, S. 59.

trachtet; während es in Wirklichkeit die praktische Tätigkeit des Menschen ist, die als jenes Element erkannt werden muß, in welchem die äußere, objektive Bestimmtheit der Umstände zugleich fortwirkende, subjektive Praxis wird. „Das Zusammenfallen des Aenderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden." (A. a. O.) Das Bewegungsgesetz dieser umwälzenden Praxis ist eben die materialistische Geschichtsauffassung, welche die Menschen ganz entgegen der verflachenden Darstellung unserer Gegner nicht mehr, wie der Materialismus, als bloßes Produkt ihrer Verhältnisse auffaßt, sondern uns verstehen lehrt, „wie sie in Einem Verfasser und Schauspieler ihres eigenen Dramas", des Dramas ihrer Geschichte sind*).

Es war durchaus notwendig, auf diese Weise die materialistische Geschichtsauffassung vorerst von jenem Mißverständnis zu befreien, das allen ihren eigentlichen Sinn zu erfassen unmöglich macht, von dem materialistischen. Erst dann erschließt sich uns die Eigenart des Marxschen Denkens vollständig, das in ihr zur Vollendung kommt. Denn mit ihr eröffnet sich die ganze Bedeutung der durch Marx neubegründeten sozialwissenschaftlichen Denkweise, die mitten im Jahrhundert der Naturwissenschaften machtvoll einleitet. Zu dem neuen Grundbegriff des sozialen Leben als Vergesellschaftung des individuellen Seins fügt sie nämlich einen anderen Gedanken, die Idee der tätigen Entwicklung. Neben den statistischen Begriff der Gesellschaft tritt der dynamische ihrer Entfaltung in einer gesetzmäßigen Geschichte. Mit dieser Idee tritt also zum ersten Male in den Mittelpunkt der sozialwissenschaftlichen Betrachtung, was bis dahin aller wissenschaftlichen Erfassung zu spotten schien: die Geschichte. Sie wandelt sich nun aus einer bloßen Kunde der Vergangenheit, bestenfalls aus einer moralischen, politischen oder philosophischen Betrachtung in eine Erforschung des kausalgesetzlichen Zusammenhanges alles sozialen Geschehens.

Bei Hegel, in dessen Philosophie der erste großartige Versuch einer Theorie der geistigen Entwicklung gemacht

*) Elend der Philosophie, S. 97.

wurde, welcher geistesgeschichtlich unmittelbar fortwirkte (denn der von Kant in seiner bewundernswerten Abhandlung über die „Idee einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" sollte nach fast einem Jahrhundert vergessen daliegen), verbarg sich diese Auffassung noch in einer metaphysischen Verschleierung. Erschien ihm ja die Einheit der Menschen in der Gesellschaft, diese vorhin geschilderte eigenartige geistige Vergesellschaftung der Menschen, noch unter dem metaphysischen Bilde ihrer Zugehörigkeit zu einem absoluten, die Welt in sich tragenden Geiste. In den Köpfen der Menschen wirkt sich eine Weltvernunft aus, die ihren alles Einzeldenken und -planen überragenden Charakter darin erweist, daß sie fortwährend über alle Einzelziele hinaustreibt. Indem nämlich alles menschliche Einzelwirken in seinem Zusammentreffen mit ebensolchem anderen Wirken stets Folgen erzeugt, die gar nicht vorausgesehen werden konnten, so gestalten sich aus dem Gesamtgetriebe menschlichen Handelns unausgesetzt Situationen, die fort und fort zu neuem Denken, Planen und Handeln antreiben müssen, sei es, daß die Folgen, die sich eingestellt haben, als günstige ausgenützt oder als ungünstige abgewehrt werden sollen. Die Geschichte wird so ein Prozeß geistigen Schaffens, in dem eine ununterbrochene Bewegung herrscht, die gleichzeitig eine solche zur Höhergestaltung sein muß. Denn es ist ja der Geist, der am Werke ist und der durch das, was er als Widerspruch empfindet, nur veranlaßt werden kann, das Widersprechende in einer der Vernunft mehr entsprechenden Weise zu überwinden, also durch Fortschritt zu vollkommeneren Daseinsarten. So löst eine Stufe der Entwicklung die andere ab durch ihre größere Vernunft, es kann nichts bestehen bleiben, das seine Vernunft verliert, da zwar alles Wirkliche vernünftig ist, aber auch nur so lange eine Wirklichkeit besitzt, als es vernünftig ist.

Das Großartige und Bahnbrechende dieser Hegelschen Philosophie der Geschichte liegt nicht bloß in dem, was auf seine Zeitgenossen so tiefen Eindruck machte und heute eine eigenartige Renaissance erfährt, in der Lehre vom absoluten Geist, sondern in der Auffassung von der Geschichte, wie sie uns hier entgegentritt. Hier ist der Anknüpfungspunkt, von dem aus ein nicht mehr metaphysisch orientiertes Denken, das aber dem Problem der gesetz-

mäßigen Erfassung der geistigen Welt mit gleichem leidenschaftlichen Mühen zugewendet war, wie Hegel, direkt zur wissenschaftlichen Denkweise fortschreiten konnte. Und dieser Fortschritt ist wieder unvergänglich mit dem Namen von Karl Marx verknüpft.

Die Auffassung der Geschichte bei Hegel zeigt bereits alle Elemente einer rein wissenschaftlichen Erfassung derselben. Sie wird gedacht als ein lückenloser gesetzmäßiger Zusammenhang, der nicht mehr durch außerhalb oder über ihm wirkende Mächte, sondern nur durch seine eigenen Kräfte gestaltet und bewegt wird. Diese Kräfte sind bei Hegel Kräfte des absoluten Geistes und wirken in einer ihnen eigentümlichen gesetzlichen Form, die er als die Dialektik bezeichnet und die darin besteht, daß die Fortbewegung des Geistes sich durch Entfaltung und Ueberwindung seiner Widersprüche vollzieht. Es ist die Geschichte also nicht bloß als kausaler Zusammenhang gedacht, sondern gleichzeitig als eine in dieser Kausalität sich vollziehende immanente Zielstrebigkeit, als eine Teleologie; es ist der Sinn der Geschichte nicht mehr als ein Aeußeres ihr vorgesteckt, wie etwa durch göttliche Fügung, sondern er ergibt sich als kausales Produkt der vernünftigen Beschaffenheit der in der Geschichte zur Entwicklung gelangenden Kräfte. So wird die Geschichte bei Hegel zu einem Prozeß, dessen Kenntnis nicht mehr bloß Bedürfnisse der Neugier oder des antiquarischen Interesses oder pragmatischer Stellungnahme befriedigt, sondern einfach erst die Daseinsweise der Menschheit theoretisch erschließt. Und vollends nach der Herausführung dieser Geschichtsauffassung aus ihrer spekulativen Form bei Hegel in die rein theoretische Gedankengestaltung bei Marx wird nun klar, daß die Geschichte, freilich nicht in der bis jetzt gewohnten Form einer Sammlung von Herrscherbiographien und Staatsaktionen, von Kriegs- und Revolutionsberichten, sondern als Erkenntnis des gesetzmäßigen Zusammenhanges im Bestande und Wechsel all der sich drängenden Bilder der Vergangenheit, werden muß zur Naturwissenschaft des sozialen Seins und Geschehens. Das große Mittel hiezu war jene schöpferische Tat von Karl Marx, in welcher sich der neue Begriff der

Gesellschaft mit dem auf seine realen Bedingungen zurückgeführten Gedanken der Entwicklung zur fundamentalen Lehre des Marxschen Systems verband, zur materialistischen Geschichtsauffassung.

Die materialistische Geschichtsauffassung läßt von den Errungenschaften der ihr vorausgegangenen begrifflichen Bearbeitung des gesellschaftlichen und geschichtlichen Lebens nichts fehlen. Nicht ohne Grund hat Engels darauf verwiesen, wie der deutsche, von der materialistischen Geschichtsauffassung getragene Sozialismus das Erbe der deutschen Philosophie auf dem Gebiet der sozialen Betrachtung angetreten habe. So knüpft die materialistische Geschichtsauffassung an die großen Hegelschen Gedanken an, wonach die Geschichte ein lückenloser Kausalzusammenhang ist, in einer gesetzmäßigen Form. Auch sie faßt die Geschichte als eine Entwicklung auf, das heißt als Fortbewegung ihres Inhaltes durch *eigene* Kräfte. Hier aber setzt das Trennende und Neue der Auffassung von Karl Marx ein. Was sind die bewegenden Kräfte? Die Antwort Hegels, daß es die Aeußerungen eines Weltgeistes sind, der in den empirischen Vernunftbetätigungen ein diesen übergeordnetes und ihnen selbst erst spät zum Bewußtsein kommendes Dasein führt, genügt nicht mehr. Denn sie wendet sich von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit ab in eine Welt der bloßen Spekulation, der Metaphysik. Die Geschichte verliert trotz ihrer sonstigen Gesetzmäßigkeit auf diese Weise ihren realen Boden; sie zerfällt auf das unversöhnlichste mit der Natur, die sie nur um den Preis einer gewaltsamen Vergeistigung, nämlich als „Entäußerung" des absoluten Geistes sich gleichartig erhalten kann. Denn bei dieser Entäußerung wird die Natur ja nur zu dem Zweck vergeistigt, um vom Geiste sofort als seine Fremdheit wieder abgestoßen zu werden. Das Marxsche Denken strebt aber, nicht die Natur zu verlieren, sondern umgekehrt die Geschichte auf demselben Boden wie die Natur zu begreifen. Und dies kann nur sein der Boden der Erfahrung. Von da aus enthüllt sich das Geheimnis des Hegelschen Geistes in seinem Kerne als der Menschengeist, aber nicht als abstrakter Geist der Menschheit, sondern als der Geist des wirklichen, leibhaftigen, denkenden und schaffenden Menschen. Nur daß dieser Mensch nicht mehr zu denken ist als einer unter vielen, der *mit* seinen Daseins-

genossen oder gegen sie handelt, sondern eben als jener vergesellschaftete Mensch, der gar nicht anders als in Gemeinschaft lebend entstehen und bestehen kann, der, wie Marx sagt, um leben zu können, von vornherein mit anderen Menschen bereits in bestimmten Verhältnissen und Beziehungen lebt, unter denen sie alle zusammen erst ihr Leben genießen und ausgestalten. Weil diese elementaren Verhältnisse der Menschen es sind, die alles das erst zu erzeugen gestatten, was die Sicherstellung und Weiterführung des menschlichen Lebens verlangt, so nennt Marx diese Verhältnisse Produktionsverhältnisse. Zu ihnen gehört auch die Boden- und Naturbeschaffenheit des Ortes, an dem die Menschen leben, und sie bilden in ihrer Gesamtheit gleichsam den sozialen Raum, in dem die Menschen jeweils leben und ihre Bewegungsmöglichkeiten finden. Es ist daher auch ohne weiteres verständlich, daß die Produktionsverhältnisse sowohl die Bedingungen als die Grenzen für die bewußte Ausgestaltung des sozialen Lebens der Menschen enthalten, so daß sie also die entscheidenden Faktoren für die Bestimmung der besonderen Art des geschichtlichen Daseins einer Menschengruppe und ihrer Veränderungen enthalten. Je nachdem wir Produktionsverhältnisse, zum Beispiel eines Jäger-, Fischer- oder Hirtenvolkes, vor uns haben, werden daraus andere Arten zu wohnen und sich zu kleiden, andere Gewohnheiten, andere Sitten. andere Einrichtungen hervorgehen, aber auch andere Gedanken angeregt werden, andere religiöse und philosophische Vorstellungen sich entwickeln, andere Antriebe zur Umgestaltung der bestehenden Lebensverhältnisse, andere Techniken, andere Erfindungen entstehen. Es sind also die Produktionsverhältnisse oder — wie auch der Ausdruck lautet, da die Produktion ja vorzüglich die Wirtschaft einer Menschengruppe ausmacht — es sind die wirtschaftlichen oder ökonomischen Verhältnisse, in denen die Menschen leben, die in letzter Linie die Art des gesellschaftlichen Daseins und seiner Veränderungen bestimmen. Und dies ist möglich bis in die höchstentwickelten geistigen Lebensbetätigungen der Gesellschaft, weil in den ökonomischen Verhältnissen ja nicht, wie dies viele mißverstanden haben, ein Geistfremdes, ein sachlicher Faktor auf die Gesellschaft wirkt, sondern weil ökonomische Verhältnisse ja selbst etwas Geistiges sind,

nur als Geistiges überhaupt verstanden werden können, weil ökonomische Verhältnisse ja eben menschliche Verhältnisse sind, nur die elementaren grundlegenden Beziehungen des vergesellschafteten Menschen. Nicht also sind es mystische, gewalttätige, an die Menschen wie leblose Naturgewalten herantretende wirtschaftliche Verhältnisse, die nach der Lehre der materialistischen Geschichtsauffassung die Geschichte machen, sondern es sind immer noch die Menschen selbst, die durch ihre wirtschaftlichen Verhältnisse die Geschichte selbst machen. Nur daß sie ihre eigenen Verhältnisse bisher nicht zu durchschauen und zu beherrschen vermochten, so daß diese sich zuletzt wirklich gegen sie kehrten mit der brutalen Gewalt blinder Naturkräfte. Trotz allem blieben sie aber auch jetzt noch menschliche, nur untergeordnete Kräfte, so wie etwa ein Mensch im Gedränge zerdrückt werden kann durch blinde mechanische Gewalt, die aber doch bloß herstammt aus dem ungeordneten Drängen und Schieben von Menschen.

Will man also das geschichtliche Geschehen begreifen, das in ihm auftretende Handeln und Streben im Leben der Staaten und Völker verstehen, so muß man allemal von der mitunter imposanten und faszinierenden Außenseite dieses Geschehens, wie es sich in den Taten der Geschichtshelden oder in den Bildern großer Massenbewegungen äußert, zurückgehen auf die grundlegenden Lebensverhältnisse, in denen die Menschen jeder Geschichtsepoche jeweils lebten, um hier die bestimmenden Ursachen aufzufinden, sowohl für das Entstehen als für die Richtung der geschichtlichen Kräfte, die in diesen Erscheinungen zutage treten. Was die Menschen einer Zeit als Ideen zusammen forttreibt oder gegeneinanderstellt, was sich ihnen als Aufgabe gesellschaftlichen Handelns ergibt, kurz, was ihr soziales Bewußtsein ausfüllt, und nicht minder das, was sich demselben noch verschließt, dies alles ist zuletzt nur aus den konkreten Lebensverhältnissen der Menschen zu begreifen, aus der bestimmten historischen Art, in welcher sie jeweils vergesellschaftet sind, kurz aus der Art ihres sozialen Daseins. Dies ist der Sinn des großen Leitwortes von Karl Marx, daß das Bewußtsein der Menschen aus ihrem Sein zu begreifen sei und nicht umgekehrt. Und von da aus erschließt sich nun ein großartiger Ein-

blick in die Dynamik des gesellschaftlichen Lebens, durch welche sich unter ihrem abstoßenden äußeren Anblick, der die Geschichte erfüllt zeigt mit blutigem Zwist und tobenden Kampf von Urzeiten her bis auf unsere Tage, gleichwohl eine innere Gesetzmäßigkeit eröffnet, die zuletzt sogar den Aspekt einer wunderbaren Harmonie der Gesellschaft heraufschimmern läßt: die Gesetzmäßigkeit des Klassenkampfes.

VII. Die Lehre vom Klassenkampf.

Geht man nämlich auf dieses soziale Sein ein, dann entfaltet sich eine eigenartige gesetzmäßige Form desselben, die ebenso, wie bereits der vergesellschaftete menschliche Geist sich als Kern und Wahrheit des absoluten Geistes Hegels dokumentierte, uns auch den durch Widersprüche fortschreitenden Prozeß der Hegelschen Weltvernunft in ungeahnter Weise realisiert. Denn indem ja die wirtschaftlichen Verhältnisse, wie wir sahen, nichts anderes sind als menschliche Verhältnisse, also Beziehungen von Mensch zu Mensch, ordnen sie gleichzeitig durch ihren einfachen Bestand die Menschen in gleichartige Gruppen je nach der verschiedenen Gleichartigkeit dieser Interessen. Das heißt, die wirtschaftlichen Verhältnisse, die abstrakt gedacht nichts weiter sind als ein anderer Ausdruck für die Tatsache der Vergesellschaftung der Menschen, für seine notwendige Bezogenheit auf und Abhängigkeit von Zusammensein und Zusammenwirken mit Nebenmenschen, um entstehen, bestehen und sich entfalten zu können, sie sind nach ihrer konkreten historischen Gestaltung betrachtet sofort Organisierungs- und Differenzierungsprinzipien dieser Vergesellschaftung. Sie vereinigen notwendig alle gleichartig Interessierten in eine Gruppe und trennen ebenso notwendig diese von jeder gegensätzlich interessierten Gruppe. Und da die Differenzierung der menschlichen Lebensverhältnisse in gegensätzliche unvermeidlich sein mußte bei der im Anfang der Kulturentwicklung notgedrungenen Abschließung einheitlich interessierter Menschengruppen gegen andere, die zwischen ihnen kaum ein anderes Verhältnis als das der feindlichen Spannung aufkommen ließ, so gewinnt die Vergesellschaftung der Menschen von vornherein einen zwieschlächtigen, antagonistischen Charakter*). Sie

*) Marx und Engels gebrauchen hiefür den Ausdruck „dialektisch". Jedoch scheint es mir im Interesse größerer begrifflicher Klarheit richtiger, den Begriff der Dialektik auf die Methode eines

ist unbedingte Solidarität der Gemeinschaftsgenossen, aber auch ebensolche Kampfstellung gegen alle außerhalb der Interessengemeinschaft Stehenden. Es besteht an und für sich keine allgemein menschliche Solidarität, das soziale Prinzip hat mit Humanität an sich nichts zu tun; es bedeutet vielmehr nur eine Bezogenheit von Menschen auf Menschen überhaupt, die sowohl eine freundschaftliche wie eine feindschaftliche nicht nur sein kann, sondern im Zuge der sozialen Entwicklung auch stets zugleich ist. Die Vergesellschaftung der Menschen *existiert also gar nicht anders als in einer beständigen Spannung zwischen den polaren Gegensätzen von Vereinigung und Zwist*. Sie ist, um das berühmte Wort Kants zu gebrauchen, das die Genialität seines Denkens auch hier bewährte, wo er mit dem Gedanken einer Art Mechanik des sozialen Lebens als bewunderungswürdiger Vorläufer der Hegelschen und Marxschen Dialektik der Geschichte dasteht — die Vergesellschaftung ist die ungesellige Geselligkeit der Menschen, „das ist der Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstand, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist".

Die menschliche Gesellschaft hat demzufolge gar keine andere Form der Existenz als die des Kampfes ihrer verschiedenen Interessengruppen. Und indem diese gegensätzlichen Interessen in letzter Linie in der Art des wirtschaftlichen Daseins der Menschen begründet sind, also ob sie als Herren über die Arbeit von Menschen gebieten, die ihre Sklaven werden, oder ob sie als Grundbesitzer ihre freien Mitbürger vom Genuß des Bodens ausschließen, oder ob sie als Städter zu den Bauern in Gegensatz geraten u. s. w., kurz indem diese gegensätzlichen Interessen zu Klassengegensätzen werden, wird der *Klassenkampf zur Daseinsweise der Gesellschaft*. Die Gesellschaft ist keine ruhevolle Verbundenheit der Menschen, keine friedvolle und ein für allemal fertige Tatsache, sondern vielmehr ein geschichtlicher Prozeß, in dessen Anfängen wir immer noch stehen und so lange stehen werden,

---

in Gegensätzen fortschreitenden Denkens einzuschränken, die *reale* Gegensätzlichkeit des Seins in Natur und Geschichte aber als Antagonismus zu bezeichnen. Vgl. darüber mein Buch „Marxistische Probleme", Stuttgart, Dietz 1913, Kap. II und IV.

als es der Klassenkampf ist, der ihr einziges Organisierungsmittel ist.

Wenn aber so mit der berühmten Marxschen Lehre vom Klassenkampf sich das Wesen der gesetzmäßigen Form des sozialen Lebensprozesses als Streit und Kampf herausstellt, so scheint dies zunächst jedem eigentlichen Sinn einer Gesetzlichkeit zu widersprechen. Oder bestände wirklich gerade auf dem Gebiete menschlichen Daseins diese Gesetzlichkeit nur darin, daß wir das, was wir früher nur als Unvernunft und Roheit in der Geschichte beklagten, nun als traurige Notwendigkeit hinnehmen müßten? Hier erweist sich nun die ganze Bedeutung des neuen sozialen Standpunktes, der den vergesellschafteten Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt hat. Er verhindert, daß wir über die bloße Tatsache des Kampfes in der Gesellschaft die andere größere Tatsache übersehen, wonach dieser Kampf gleichzeitig eine Bewährung dieser selben Vergesellschaftung ist, durch die sie zu immer höheren Existenzformen gelangen muß, weil hier auf die Dauer nur siegen kann, was die Gesellschaft erweitert, nicht was sie zerstört. Der Kampf, der die Geschichte unausgesetzt erfüllt, ist kein wüstes und sinnloses Toben und Wüten, in dem zuletzt alles untergehen muß, sondern er ist die bis jetzt allein mögliche Form, in welcher die Menschen den Sinn ihres gesellschaftlichen Daseins auszugestalten vermögen. Indem die materialistische Geschichtsauffassung von Karl Marx uns diese Eigenart der geschichtlichen Entwicklung zum erstenmal hat aus ihren Kräften begreifen lassen, ist sie es, die, so paradox dies auch klingt, doch erst den großen Sinn der Hegelschen Vernunftentwicklung als notwendiges Kausalgeschehen der Geschichte realisiert.

Wir haben gesehen, wie die wirtschaftlichen Verhältnisse, welche die materialistische Geschichtsauffassung zur Grundlage des sozialen Geschehens macht, nicht anders zu verstehen sind denn als bestimmt interessierte menschliche Lebensverhältnisse. Damit ist zugleich auch deutlich geworden, wie im Kampf verschiedenartiger Lebensverhältnisse notwendig diejenigen zur Uebermacht gelangen müssen, welche daran interessiert sind, daß die vorhandenen gesellschaftlichen Mittel, das heißt Produktionskräfte, für einen immer größeren sozialen Kreis nutzbar werden, als

dies bis dahin der Fall war. Denn daß dies nicht geschieht, daß also trotz vorhandener ökonomischer Möglichkeit die Kräfte der Gesellschaft nicht dieser selbst, sondern nur einem Teile derselben nutzbar sind, bedingt ja eben den Klassenkampf, und macht, daß in der von dem Nutzen dieser gesellschaftlichen Kräfte ausgeschlossenen Klasse die Idee einer größeren Gemeinschaft, eines besser organisierten Staates, einer vollkommeneren Gesellschaft auftauchen und schließlich als politisches Programm das Handeln dieser Klasse bewußt bestimmen muß. In diesem Kampfe wird schließlich immer ein Punkt erreicht, wo dieser Widerspruch zwischen den bestehenden Produktionsverhältnissen und den eine andere gesellschaftliche Ordnung bereits ermöglichenden Produktionskräften eine solche äußerste Spannung erlangt hat, daß die Gesellschaft sehbst zerstört werden müßte, wenn sie nicht ihre eben herrschende Gestalt ändert. Die Gesellschaft kann aber nur mit den Menschen zugleich untergehen, und deshalb endet dieser Widerspruch jedesmal nach mehr oder minder blutigen Kämpfen mit der Herstellung jener neuen Lebensverhältnisse, welche der Grad der erreichten Entwicklung der Produktionskräfte zu ihrer gesellschaftlichen Anwendung verlangt. Es wächst und verstärkt sich die Gesellschaft durch den Klassenkampf, der Sieg einer unterdrückten Klasse muß jederzeit zugleich als ein Sieg der Moral, des Rechtes und der Vernunft erscheinen, da all dies ja nur ideelle Ausdrücke für die Beseitigung ebensovieler tatsächlicher Schranken sind, die sich als ethische, rechtliche und vernünftige Mängel der bestehenden Organisation der Gesellschaft darstellen. Der Klassenkampf wird so zum Vehikel des gesellschaftlichen Fortschrittes und zum Vollstrecker jenes gewaltigen Kulturwerkes, das bei Hegel der dialektische Selbstwiderspruch der Vernunft zu leisten hatte. Hier aber ist es keine mystische Weltvernunft, welche die Geschicke der Menschheit schließlich zum besten ausgehen läßt; das Vernünftige ist vielmehr nichts anderes als das weitere, umfassendere Soziale, das nicht aus einer jenseitigen Welt, sondern aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Menschen mit schließlich unwiderstehlicher Gewalt hervorwächst.

Mit dieser Einsicht in den wunderbaren Mechanismus der Geschichte ist ein entscheidender Punkt nicht nur

in unserer theoretischen, sondern auch in unserer praktischen Stellungnahme zum sozialen Leben gesetzt. Denn wenn aus dieser Geschichtsauffassung sich die große Erkenntnis von Marx ergibt, daß die Menschheit sich immer nur Aufgaben stellt, die sie lösen kann, weil, wie Marx sagt, genauer betrachtet, sich stets finden wird, „daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind", so folgt hieraus umgekehrt, daß sich aus der Kenntnis dieser materiellen Bedingungen, aus der wissenschaftlichen Erforschung ihrer Natur und ihres Zusammenwirkens ebenso auch die Aufgaben erkennen lassen, welche die Menschheit in dieser besonderen Situation sich notwendig wird stellen müssen und die Mittel, die sie zur Lösung dieser Aufgabe zu ergreifen hat. Das kausale Getriebe der Geschichte wird so durch seine wissenschaftliche Durchleuchtung direkt in eine Teleologie übergeführt, ohne doch irgendwie an der Geschlossenheit seiner kausalen Bestimmtheit Abbruch zu erleiden. Es tritt nur die wissenschaftliche Erkenntnis der besonderen gesellschaftlichen Lage nunmehr selbst als eine Ursache in dieses Kausalgetriebe ein, die auf die Abänderung im Sinne der errungenen Kenntnis hinarbeitet. Unter diesem Gesichtspunkt bereitet sich so mit dem endlich erreichten wissenschaftlichen Verständnis der Geschichte die Erfüllung einer anderen alten Sehnsucht der Philosophie seit den Tagen Platos vor: nämlich das Ideal einer wissenschaftlich begründeten Politik, also einer Betätigung für Staat und Gesellschaft, die nicht mehr bloß die Durchsetzung einseitiger Machtinteressen verfolgt, sondern die wirklich, wie es das Wort besagt, eine auf Wissen gegründete Bearbeitung gesellschaftlicher und staatlicher Probleme im Sinne der Gemeinschaft ist, kurz eine wissenschaftliche Technik des sozialen Lebens ist.

Diese überwältigende Bereicherung unseres theoretischen Besitzes durch den Zuwachs einer Sozialwissenschaft, die mit ihrer, das gesellschaftliche Leben ausgestaltenden Technik noch wunderbarere Werke ausführen wird als die schon märchenhaften Errungenschaften der naturwissenschaftlichen Technik, weil sie, nicht bloß im Aeußeren wirkend, in ihrer neuen Welt auch neue Menschen erstehen

lassen wird — diese ganze Höherentwicklung zu einem Zeitalter wirklicher gesellschaftlicher Kultur, dessen Anfänge in der Gedankenwelt von Karl Marx ihren ersten machtvollen Ausdruck fanden, ist nur möglich, weil — ganz in Konsequenz der materialistischen Geschichtsauffassung von Marx — in der durch ihn erreichten Höhe der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis sich zugleich die Tatsache dokumentiert, daß die wirtschaftliche Entwicklung des sozialen Lebens selbst bereits bis zu dem Punkt geführt hat, von dem aus sie ohne bewußte Regulierung und Lenkung nicht mehr weiter gelangen kann. Die theoretische Erkenntnis der marxistischen Sozialwissenschaft mit ihrer Konsequenz einer wissenschaftlichen, das heißt nach theoretischer Erkenntnis geleiteten Politik ist selbst nur ein notwendiges Resultat des jetzt, das heißt in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung erreichten Standes der gesellschaftlichen Produktivkräfte und ihrer Klassengegensätze. Denn indem die Entwicklung der modernen Technik bereits die reale Möglichkeit einer genügenden und sogar reichlichen Bedürfnisbefriedigung der Gesamtheit gestattet, vorausgesetzt, daß die Produktion ökonomisch von der Gesamtheit und für sie geleitet wird, erscheint jetzt zum erstenmal der Klassengegensatz nicht mehr als eine Bedingung gesellschaftlicher Entwicklung, sondern im Gegenteil als die Schranke ihrer bewußten und planmäßigen Organisation. So wird im Lichte dieser Erkenntnis das Klasseninteresse der unterdrückten Klasse des Proletariats auf die Beseitigung jeglicher Klasseninteressen überhaupt und auf die Herstellung einer klassenlosen Gesellschaft gerichtet. Das alte, ewig scheinende Gesetz des Klassenkampfes treibt gerade durch seine eigene Konsequenz, durch das Eigeninteresse der letzten und zahlreichsten Klasse des Proletariats zur Aufhebung aller Klassengegensätze, zur endlichen Konstituierung einer einheitlich interessierten, menschlich solidarischen Gesellschaft. In dem Kampfe des Proletariats, sobald es von dieser Erkenntnis durchdrungen ist — und daß dies immer mehr geschehe, ist selbst wieder eine geschichtliche Notwendigkeit — im Kampfe der aus dieser Erkenntnis hervorgehenden politischen Stellungnahme der Sozialdemokratie vollzieht sich vor unseren Augen also etwas viel Großartigeres und Unvergänglicheres, als diejenigen auch nur ahnen, die mit der Oberflächlichkeit und

Voreingenommenheit der bürgerlichen Politik die Sozialdemokratie nur als eine politische Partei unter anderen Parteien betrachten. Es vollzieht sich hier das Werden einer Organisation der gesellschaftsbildenden Kräfte, die Ueberführung der Gesellschaft aus dem Stande ihrer bisherigen Zerrissenheit in den ihrer endlichen Einheit, aus der Epoche bloß zufälliger und vereinzelter Zivilisation in bewußte und gesellschaftliche Kultur.

Versteht man so die Bedeutung des Klassenkampfes in der Geschichte, dann rückt diese selbst nun in ein ganz neues Licht. Sie ist nicht länger mehr bloße Völker- und Staatengeschichte, sondern vor allem Geschichte der menschlichen Vergesellschaftung. Sie zeigt uns das gewaltige Schauspiel eines Fortschrittes zu immer größerer und stets mehr bewußter Gesellschaftlichkeit. Bedeutet nun aber Sozialismus nichts anderes als die Idee einer bewußt solidarischen Lebensgemeinschaft der Menschen, also die Herstellung und Aufrechterhaltung einer klassenlosen Gesellschaft, welche ihre Wirtschaft durch gemeinschaftliche Arbeit aller zum ausreichenden Genuß aller betreibt, so ergibt sich nun, daß die Geschichte erst unter dem Marxschen Gesichtspunkte des Klassenkampfes ihren eigentlichen Kultursinn erhält, indem sie nun zur Sozialgeschichte wird, zur Geschichte des Werdens und Wachsens menschlicher Gesellschaft, kurz: zur Geschichte des Sozialismus.

Und anders gewendet müssen wir wieder sagen: alle Geschichte, die wirklich uns den sozialen Zusammenhang und gesetzmäßigen Fortschritt der menschlichen Verhältnisse und Dinge zeigen will, wird hinfort nichts anderes sein können als Erforschung ihres Gegenstandes unter diesem Gesichtspunkt des Klassenkampfes, das heißt aber im Grunde unter dem Gesichtspunkt der Heranreifung der Menschheit zum Stande der bewußten Solidarität ihrer Gemeinschaft — zum Sozialismus. Geschichte der Menschheit ist heute in ihrem wesentlichen, auf die Fortentwicklung der Gattung gerichteten Teile Geschichte des Sozialismus.

Dies mag nur darum manchen Gemütern zu kühn und gewaltsam klingen, weil wir noch zu wenig gewohnt sind, besonders in Dingen, in denen wir mitten inne stehen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur unter

dem Gedanken eines einzigen notwendigen Zusammenhanges aufzufassen, der auch in dem, was erst kommen wird, ebenso gewiß ist, wie in dem, was eben ist und bereits war. Gerade diese Denkweise aber macht die Seele der Marxschen Auffassung aus. Wenn uns die Vergangenheit bloß die Annäherungen zum Sozialismus, die Gegenwart bloß die zu ihm strebenden Wünsche und Betätigungen zeigt, so mag uns der Sozialismus der Zukunft zunächst bloß als etwas erscheinen, das bloß als Forderung auftritt, die verwirklicht werden *soll*. Aber das ist ja die große Errungenschaft der Sozialwissenschaft seit Marx, daß dieses Soll nicht mehr bloß ein frommer Wunsch ist oder eine müßige Utopie, sondern eine wachsende Wirklichkeit, die in dem notwendig gleichgerichteten Willen von Millionen Proletarierherzen und in dem notwendig stets klarer werdenden gesellschaftlichen Bewußtsein von Millionen Proletarierköpfen ebenso viele Kausalgründe für Richtung und Ziel dieser Entwicklung gewinnt. Ja, die kausale Notwendigkeit dieser Zukunft fügt erst die ganze Vergangenheit in die Einheit der durch sie charakterisierten Kulturentwicklung ein. Denn nur darum ist die Geschichte der Menschheit schon für die Vergangenheit eine Geschichte des Sozialismus, weil sie es sicher für die Zukunft ist. Sich dem Geiste dieser Geschichte einfügen, das heißt also ein bewußter Kämpfer für den Sozialismus sein, heißt in Wahrheit den wissenschaftlichen Geist der Zeit begreifen, die endlich zur Erkenntnis dieses Verhältnisses gekommen ist.

VIII. Die soziale Eigengesetzlichkeit.

Ueberblicken wir nochmals die Gedankenelemente, die in der materialistischen Geschichtsauffassung wirksam sind, um ganz zu verstehen, wie sich aus dieser Theorie die gewaltige Konsequenz ergibt, welche zur umwälzenden Praxis und revolutionären Politik führen mußte.

Der Marxsche Denktypus zeigt seine Verwandtschaft mit dem Hegelschen darin, daß er so wie dieser eine notwendige Gesetzmäßigkeit nur in der Eigengesetzlichkeit des Materials erkennt, an welchem sie aufgefunden werden soll. Das Material, auf das sich das theoretische Interesse von Marx richtet, ist das geistig-soziale Leben. Es gilt, wie wir wissen, die Gesetzmäßigkeit der geistigen Natur zu erforschen. Diese scheinbare Verengung des Gesichtskreises gegenüber dem Hegelschen Standpunkt, der die ganze natürliche und geistige Welt aus seinen Prinzipien zu entwickeln unternahm, entsprach der kritischen Einsicht, daß die reale Welt bei Hegel nur deshalb als Produkt des Geistes erscheinen konnte, weil dieser sie sich zuvor in langer historischer Arbeit angeeignet hatte. Für den Menschengeist auf der Höhe modernen Wissens ist die Welt nicht mehr wie in alter naiver Auffassung ein einfach Gegenwärtiges, sondern das immer noch unfertige Resultat eines durch Jahrtausende bereits abgelaufenen Erkenntnisprozesses; das Sein des Kosmos verwandelt sich so in das Werden der Erfahrung von ihm, in die Geschichte seiner Erkenntnis, und diese erstmalige Entdeckung bildet das eigentliche Grundthema der Hegelschen Auffassung von dem Werden der Welt durch die Bewegung eines Geistes, der zuletzt zum Selbstbewußtsein gelangt. Nur daß dieser Geist hier noch als dem Menschen entfremdeter, absoluter Geist angeschaut wurde. Deshalb war es auch so treffend, wenn Marx diese Auffassung mit den Worten kritisierte,

sie verwandle die Geschichte der Menschheit in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen jenseitigen Geistes der Menschheit*). Um den absoluten Geistesprozeß zu verstehen, war auf den wirklichen Menschen zurückzugehen, und die Verengung des Gesichtskreises auf die geistige Natur allein war daher gleichbedeutend mit der Vertauschung des metaphysischen Standpunktes durch den immanenten der Wissenschaft.

War aber auf diesem Wege erst einmal durch eine lange und mühsame kritische Arbeit erkannt, daß die mystische Eigenbewegung eines in außerzeitlichen Verhältnissen webenden absoluten Geistes ihren ganzen Inhalt abzugeben habe an die profane Bewegung des in konkreten, raumzeitlichen Verhältnissen lebenden Geistes der Menschen, so war damit der große folgenschwere Schritt zur Umbildung der Hegelschen Methode getan, durch welchen sie jetzt eines der glänzendsten Denkmittel der Wissenschaft werden sollte. Sofort verwandelte sich die Vorstellung eines unbewußten Prozesses des Weltgeistes, der zuletzt sich selbst erkennt, in die Vorstellung einer zwar stets durch das Bewußtsein von Menschen verlaufenden, aber ihnen unbewußt gebliebenen sozialen Gesetzlichkeit, die zuletzt durch ihre eigene Wirksamkeit bewußt werden muß. Als Träger dieser Gesetzlichkeit aber treten die einzelnen Menschen auf, die sich selbst zwar, und zumal in der bürgerlichen Gesellschaft, für vereinzelt unabhängig und selbständig halten können, in Wirklichkeit aber durch die elementarsten Lebensinteressen miteinander verbunden, vergesellschaftet sind. Das Individuum gehört ganz und gar der Gesellschaft: „jede seiner Wesenstätigkeiten und Eigenschaften, jeder seiner Lebenstriebe wird zum Bedürfnis, zur Not, die seine Selbstsucht zur Sucht nach anderen Dingen und Menschen außer ihm macht. Da aber das Bedürfnis des einen Individuums keinen sich von selbst verstehenden Sinn für das andere egoistische Individuum, das die Mittel, jenes Bedürfnis zu befriedigen, besitzt, also keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Befriedigung hat, so muß jedes Individuum diesen Zusammenhang schaffen, indem es gleichsam zum Kuppler

*) Gesammelte Schriften, II. S. 186.

zwischen dem fremden Bedürfnis und den Gegenständen dieses Bedürfnisses wird*). Und so vollendet sich die Umwandlung des Hegelschen Gedankenganges bei Marx in dem wirklich prometheischen Geistesfunken, mit dem fortab das Dunkel der Geschichte erhellt wurde, in dem Hervortritt der gesellschaftlichen Arbeit an Stelle der geheimnisvollen Evolution des Weltgeistes. Die unbegreifliche Selbstentfaltung eines allgemeinen Geistes wird aufgelöst in die historisch verfolgbare Tätigkeit des individuellen aber vergesellschafteten Menschengeistes, der sich nicht nur seine geistige Natur selbst gestaltet, sondern innerhalb derselben zugleich auch zur Erfahrung und schrittweisen Beherrschung der physischen Natur gelangt. Damit war das Geheimnis der von Hegel zuerst aufgezeigten sozialen Eigengesetzlichkeit, dieser so sonderbaren Beweglichkeit eines rätselhaften Ueberwesens, entschleiert und gezeigt, daß es nur aus dem Geheimnis der sozialen Tätigkeit des Menschen zu lösen ist, einem Gegenstand, an dem nicht mehr Spekulation, sondern Geschichte und Wissenschaft zu arbeiten hätten. Deshalb konnte Marx in den Thesen über Feuerbach**), dieser ersten (1845), zwar äußerst knappen, aber erstaunlich exakten Formulierung seines soziologischen Standpunktes sagen:

„Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis." (A. a. O. These 8, S. 61.)

Diese Praxis, das heißt die Art, wie die Menschen ihr gesellschaftliches Leben erhalten und ändern, wurde nun begriffen als ein Naturprozeß, der aber zum Bekanntwerden seiner Bedingungen drängt und dieses Ziel erreichen kann, weil er sich von anderen Naturprozessen dadurch grundlegend unterscheidet, daß er von allem Anfang an nur durch das Bewußtsein seiner Glieder, der denkenden und wollenden Menschen, zustande kam. „Die Geschichte tut nichts, sie „besitzt keinen ungeheuren Reichtum", sie „kämpft keine Kämpfe"! Es

*) Die heilige Familie, Gesammelte Schriften II. S. 227.

**) Abgedruckt bei Engels, Ludwig Feuerbach, 2. Auflage.

ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die „Geschichte", die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen"*). Immer also sind und waren es die Menschen selbst, die in zielbewußter Einzelaktion zugleich das ganze Gewebe der sozialen Gesetzmäßigkeit verfertigten, durch das sie zuletzt wie von überirdischen Gewalten sich gefesselt sahen; allein es fehlte das Bewußtsein hievon und mußte fehlen, solange die Entwicklung des sozialen Leben noch nicht so weit vorgeschritten war, um gegenüber der für das egoistische Interesse alles bedeutenden Tätigkeit des vereinzelten Individuums die Verbundenheit und Bedingtheit dieser egoistischen Interessen in der großen Gemeinschaft des gesellschaftlichen Lebens machtvoll hervortreten zu lassen. Sobald aber einmal in einem Zeitalter, wie das kapitalistische, diese Verflechtung der Interessen über alle staatlichen Grenzen hinaus als Macht- oder Kulturinteressen bestimmter Klassen immer deutlicher vor Augen trat, sobald damit auf einmal das soziale Leben der Menschen als eine umfassende, wenn auch in sich differenzierte Gemeinschaft von gesetzmäßigen Beziehungen sich darstellte, mußte auch der diese Gemeinschaft zusammenhaltende Naturprozeß zum Bewußtsein gelangen, und zwar durch seine eigene Konsequenz, durch die Logik seiner Wirksamkeit selbst. Denn auf dieser Stufe der sozialen Entwicklung war die gesellschaftliche Praxis, das heißt die Einwirkung des Menschen auf die Natur und auf die Mitmenschen, erfolgreich nicht mehr möglich ohne die Kenntnis der Bedingungen, die aus der Natur des sozialen Milieus, innerhalb dessen diese Einwirkung erfolgte, ihr entweder förderlich, zumeist aber hinderlich gegenüberstanden. Die Kenntnis der sozialen Gesetzmäßigkeit wurde nun gleichzeitig zu einer unentbehrlichen Ursache in ihrem weiteren realen Verlaufe; oder vielmehr umgekehrt, die Ursachen der sozialen Bewegung mußten hinfort erkannte Motive ihrer Umgestaltung werden. Indem bei dem jetzt erreichten Grade des gesellschaftlichen Bewußtseins das in

*) Die heilige Familie, Gesammelte Schriften II. S. 195.

bestimmten Schichten der Gesellschaft notwendig aus deren Interessen herauswachsende Bedürfnis nach Besserung ihrer Lebenslage nicht mehr als individuelles Glücksstreben allein, sondern als ein gesellschaftliches Problem empfunden wurde, mußte es zum Studium und zur Ergründung der sozialen Gesetzmäßigkeit treiben. An Stelle der pathetischen Deklamation über das Thema der Menschenrechte trat die wissenschaftliche Erforschung der Menschenschicksale. Und wie zuletzt sich die kausale Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens der Erkenntnis erschließt, ist sie *zugleich zielbewußte Aktion zur Umgestaltung der Gesellschaft*. Denn es kommt in ihr nur zu geordnetem Bewußtsein und denkender Erfassung, was draußen auf dem Plane des gesellschaftlichen Lebens stürmt und drängt.

Aber wohl verstanden — und das ist nichts anderes als die Folge dieser kausalen Gesetzlichkeit —, die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens kann auch *nicht eher* gewonnen werden, als bis letztere selbst die Bedingungen jener gesellschaftlichen Umgestaltung hervorgebracht hat, die zu ihrer Vollendung die Erkenntnis des Menschen von diesem ganzen Prozeß erfordert. Nur weil eine weitere Entwicklung des sozialen Lebens ohne vitale Schädigung des größten Teiles der Gesellschaft *kausal nicht möglich* ist, nur weil die Kausalität der sozialen Gestaltungen nunmehr der bewußten Leitung *als Kausalfaktor* bedarf, entsteht an diesem Punkte die Erkenntnis von der Eigengesetzlichkeit, das Selbstbewußtsein des sozialen Prozesses, mit welchem von nun ab das gesellschaftliche Leben zur planmäßigen Ausgestaltung strebt*).

---

*) Und dieses Auftreten der Erkenntnis an dem geeigneten Punkte ist nicht etwa eine wunderbare Erscheinung gleich einem deus ex machina, sondern das notwendige Ergebnis der Eigenart des sozialen Naturprozesses, die in dieser Bestimmtheit Marx freilich nicht kennzeichnen konnte, weil ihm die erkenntniskritische Seite des Problems ferner lag, welche er und Engels aber doch stets der Sache nach dargelegt haben: daß nämlich alle soziale Kausalität nur innerhalb einer teleologischen Formbestimmtheit des geistigen Wesens der Menschen abläuft und daher immanent teleologisch ist, wodurch allein hier *aus der Kausalität eine Entwicklung* wird. — Vgl. hiezu Max Adler, Das Formalpsychische im historischen Materialismus, „Neue Zeit" XXVI, S. 52 ff.

Damit ist eine fundamentale Umwertung des Verhältnisses der Wissenschaft zur Wirklichkeit durchgeführt und der Lebensgedanke Hegels zur siegreichen Wahrheit gebracht: die soziale Theorie schreitet nicht etwa mit eigenmächtigen Gedanken und Einfällen dem sozialen Leben voraus; es tritt überhaupt nicht die Erkenntnis der sozialen Eigengesetzlichkeit *gegenüber*, sondern diese Erkenntnis, die soziale Wissenschaft, wie Marx sie begründet hat, *ist gar nichts anderes als die reale Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens selbst*, nur von innen gesehen, ins Bewußtsein gehoben und festgehalten mit den Mitteln des Denkens. In der sozialen Theorie sind wir derart nicht Beurteiler oder Konstrukteure, sondern nur gleichsam Mitwisser und interessierte Vollstrecker des geschichtlichen Prozesses der Menschheit geworden. Sie ist die Gesetzlichkeit des sozialen Lebens, die sich selber weiß, wie es bei Hegel die Gesetzlichkeit des absoluten Geistes war, die sich selber klar wurde. Die soziale Theorie ist daher keine selbständige Geisterschöpfung mehr, welche die reale Bewegung nach ihren eigenen Einsichten selbstherrlich zu modeln vermöchte. Auch hier, oder besser erst hier, gilt wirklich die Hegelsche Forderung, nicht mehr Dogmen aufzustellen oder willkürliche Annahmen in die Untersuchung hineinzutragen. Es gilt einzig und allein nur, *das Bewußtsein von dieser Gesetzlichkeit sich anzueignen* und sich ihm völlig hinzugeben, also tatsächlich, wie Hegel dies wollte, nur die Sache selbst in sich walten zu lassen.

Und doch ist der Marxsche Standpunkt ein ganz anderer als der Hegels, so daß Marx mit Recht einmal seine Methode von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern als ihr direktes Gegenteil bezeichnen konnte. Bei Hegel handelt es sich um eine Gesetzlichkeit des Geistes, welche nur dadurch reale Bedeutung haben konnte, weil die Welt nichts anderes war als die Entfaltung des Geistes, weil also zufolge einer *spiritualistischen Identität von Denken und Sein* der Weltprozeß von vornherein ein Gedankenprozeß war, nur nicht in einem individuellen Subjekt, sondern in dem unpersönlichen Milieu eines objektiven Geistes. Bei Marx dagegen verwandelt sich mit der Substituierung dieser mystischen Geistesbewegung durch die empirisch bedingte Bewegung der Menschen-

geister die Automatik des absoluten Geistes in die Eigengesetzlichkeit des materiellen historischen Lebens selbst; die Dialektik der Vernunft wird zur Entwicklung des sozialen Prozesses, welcher Denken und Sein in einer durchaus neuen und epochemachenden Auffassung als identisch zeigt. Denn — vergessen wir nicht — das Sein des historischen Prozesses kann nicht mehr als Sein schlechtweg wie das der übrigen Natur, sondern nur mehr als soziales Sein begriffen werden. Und dieses erweist sich seinem Wesen nach als etwas Geistiges, nämlich, wie wir bereits sahen, als in dem Einzelbewußtsein bloß unbewußt auf die Gattung bezogenes Denken und Handeln. Sobald erst diese Einsicht gewonnen war, daß der Einzelmensch als individuelles Wesen und in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen ist, war in dem individuellen, aber vergesellschafteten Menschengeiste der Ort gefunden, wo jene geheimnisvolle Bindung der Menschen zu einem sozialen Ganzen erfolgt, welche der Hegelsche allgemeine Geist vermitteln sollte. In diesem vergesellschafteten Denken und Handeln der Menschen entfaltet sich nun wirklich zugleich ihr soziales Sein, ohne jene mystische Identität, durch welche der Hegelsche Geist die Wirklichkeit produzierte. Denn anders ausgedrückt: das Sein auf dem Gebiete der geistigen Natur ist kein materieller Zustand mehr, auch keine bloß physische Kraftwirkung, sondern überhaupt gar nicht anders begrifflich zu fassen wie als geistiges Wirken, als Denken, Wollen und Handeln. Damit ist aber die metaphysische Auffassung von einer Identität des Denkens und Seins in eine ganz andersartige, positive Anschauung abgeändert, nämlich in das wissenschaftliche Denkmittel der Identität von sozialem Geschehen und denkendem, handelndem Wollen, wodurch es erst möglich wurde, die scheinbar allen starren Begriffsformen der Wissenschaft spottende Willensseite des sozialen Lebens ebenso der kausalen Gesetzmäßigkeit des Naturerkennens einzufügen wie die Vorgänge in der willenlosen Welt. Das gesellschaftliche Leben konnte nun vom Standpunkte der theoretischen Betrachtung überall als naturhaftes Sein erfaßt werden, selbst dort, wo in einzelnen mächtigen Individualitäten oder in den Kämpfen der Völker und Parteien gigantische Willensbestrebungen mächtig gegeneinander-

stießen, weil es zugleich als jene besondere Art von Sein bestimmt war, welches nur als Wollen, als zielsetzende Tätigkeit ist, welches in die Erscheinung treten kann nur als zweckbewußtes Handeln.

Das soziale Sein ist demnach das Wirken von Menschen in bestimmten Verhältnissen, und nur, weil dies so ist, muß dasjenige, was sich in der wissenschaftlichen Betrachtung als ein kausalbestimmter Prozeß darstellt, zugleich für das unmittelbare Bewußtsein als ein System zu verwirklichender Ziele auftreten. Das Nichtanders-Können der sozialen Notwendigkeit in ihrem Ablauf erweist sich identisch mit der Auswahl und schwankenden Ueberlegung des schaffenden Bewußtseins, das diese Notwendigkeit durch seine Willenshandlungen erst setzt und in Vollzug bringt. Und deshalb wird es jetzt auch völlig begreiflich, wie das zukünftige soziale Geschehen, obgleich es als Naturprozeß in seinem ganzen Verlaufe bereits unverrückbar vorher bestimmt ist, dennoch in seiner geschichtlichen Wirklichkeit von den Menschen in jedem einzelnen Teile seiner Erscheinungen als ein erst zu Wollendes aufgefaßt werden muß, weil es als ein Objekt zu verwirklichender oder zu verhütender Bestrebungen, als Kampf und Forderung, als Erfüllung oder Vereitelung von Zielen und Absichten erlebt werden muß. Dasselbe Sein, das mit seinem in die Zukunft fallenden Teil sich der wissenschaftlichen Erforschung in seiner kausalgesetzlichen Notwendigkeit erschließt, muß sich für das unmittelbare Bewußtsein, welches diese Zukunft selber vor sich hat, als Aufgabe darstellen; das heißt die Theorie wird durch die innere Einheit mit ihrem Gegenstande, wonach sie nur das auf einen Gedankenausdruck gebrachte soziale Sein selbst ist, zur sozialen Zielsetzung: die soziale Wissenschaft schlägt in soziale Politik um und kehrt so wieder zum Realausdruck des sozialen Seins zurück. Nicht die Ziele sind zuerst aufgestellt und die Theorie wird nach ihnen geformt, sondern die Gesetzlichkeit des Geschehens führt selbst notwendig eine solche Gestaltung der Dinge herbei, die, weil sie nur durch das Wollen von Menschen verwirklicht werden kann, in deren Bewußtsein als ihr Ziel und Wunsch auftreten muß. Dieser Gedanke ist es, den die berühmte Stelle im „Kommunistischen Manifest" so prä-

gnant zum Ausdruck bringt: „Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind, sie sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung." Vielleicht trägt es dazu bei, die gar nicht scharf genug herauszuarbeitende Neuartigkeit dieser kritischen Auffassung des Verhältnisses von sozialer Wissenschaft zu historischer Wirklichkeit deutlicher zu machen, wenn wir mit Bezug auf ein Wort von Marx sagen: das Bewußtwerden der Bewegung des Geistes bei Hegel durch die Philosophie kam post festum und konnte nichts anderes mehr tun, als die ganze Gesetzlichkeit des ihm vorangegangenen Prozesses sich zu Gemüte zu führen. Die Bewußtwerdung des geschichtlichen Prozesses bei Marx durch die Wissenschaft ist dagegen eine fortwährende Einfühlung in den gegenwärtigen gesetzmäßigen Mechanismus selbst. Sie ist nicht mehr post festum, sondern sie richtet erst das große Fest der Menschheit durch die geistige Illuminierung der sozialen Gesetzmäßigkeit, durch die Beseelung des Mechanismus an, der zwar schon bisher ein lebendiger war, aber nur wie ja auch ein Organismus im Stadium der Bewußtlosigkeit lebt*).

In dieser Identität von Sein und Denken im Sinne eines Seins, das nur als denkendes Wollen existiert, und eines Denkens, das nur als bewußte Form einer realen Kausalgesetzlichkeit verstanden werden kann, liegt nun jene neue geistige Weltschöpfung, die aus dem Denken von Marx hervorgegangen ist und noch lange nicht ihren ganzen Reichtum an neuen Lösungsmöglichkeiten für das große Rätsel unseres Daseins entwickelt hat: die Schöpfung der Welt als sozialer Natur. Denn erst von da ab tritt neben die Naturerfahrung, neben das bloße Natur-

*) Die Eigengesetzlichkeit des sozialen Prozesses wird von Marx und Engels wiederholt seine Dialektik genannt. Inwiefern in dieser Bezeichnung zwei Bedeutungen zusammenfließen, eine inhaltliche und eine methodologische, sowie über das Wesen der Dialektik bei Marx und ihren Zusammenhang mit dem gleichnamigen Begriff Hegels sei auf meine „Marxistischen Probleme", 4. Auflage, 1920, Kapitel II und IV, sowie neuerdings auf meine eben erschienene Schrift: „Engels als Denker", Berlin, 1920, verwiesen.

geschehen das Handeln von Menschen, das geistig-soziale Geschehen als ein Faktor, der trotz seiner immanenten Zielstrebigkeit doch in gleicher begrifflichen Schärfe der Kausalbeziehungen eingeordnet werden kann wie der Naturfaktor, womit bei schärfster Wahrung der Eigenart ihres Geschehens eine Sozialwissenschaft von gleich logischem Habitus wie jener der Naturwissenschaft möglich wurde. Die Zwecksetzung erscheint jetzt nur als die Erlebnisform, in der auf einem besonderen Gebiet des Seins, das sich durch sein gattungsmäßiges Bewußtsein als soziales Sein charakterisiert, die Kausalität überhaupt abläuft. So wird die Welt als Tat, das menschliche Leben und Treiben in seiner ganzen kraftvollen Lebendigkeit aufgefaßt, ohne zum Schein einer Willensfreiheit degradiert oder zu einer Illusion des Selbstbewußtseins abgeblaßt zu werden; sie wird nur als die andere Seite der kausalen Notwendigkeit aufgezeigt, die mit ihrer Geschehensseite der denkenden Betrachtung, mit ihrer Willensseite dem unmittelbaren Erlebnis zugleich angehört.

Und in diesem seit Spinoza immer mehr zur Ausbildung ringenden Denktypus, den Marx nach dem gewaltigen Anstoß Hegels zuerst mit einer seltenen Kraft geschichtlicher Anschauung gegenüber dem gesamten Gebiet des sozialen Lebens zur Geltung brachte, löst sich nun wirklich das Grundproblem der sozialen Theorie, das immer noch auch den modernen Forschern zu schaffen macht und sie in die Irre führt: das Verhältnis der persönlichen Freiheit zur geschichtlichen Notwendigkeit. Wieso Willensbetätigung und Kausalbestimmtheit zusammenbestehen können, wieso etwas als Forderung der politischen Aktion aufgestellt werden kann und doch gleichzeitig naturnotwendig sein soll, wieso also zum Beispiel und vor allem der Sieg des Sozialismus durch den Kampf der Proletarier aller Länder erst herbeigeführt werden muß und doch gleichzeitig als notwendiges Resultat der ökonomischen Entwicklung erkannt wird, dies alles stellt nicht länger mehr einen Widerspruch dar. Es ist wirklich so, wie Marx sagt, alle diese Mysterien lösen sich im Begriffe der menschlichen Praxis. Es ist kein Mysterium mehr, daß der Sozialismus siegen muß, wenn die ökonomischen Verhältnisse, die sachlichen Bedingungen der sozialistischen Bestrebungen not-

wendig in eben derjenigen Klasse erzeugen, welche zugleich durch ihr Interesse dazu getrieben wird, die Abschaffung der bestehenden Zustände zu wollen. Erscheint dann in der Theorie die soziale Umgestaltung als kausale Notwendigkeit, so ist es immer noch dasselbe, was in der geschichtlichen Wirklichkeit den Menschen als Forderung zum Bewußtsein gelangt.

Wie sehr mit diesem Standpunkt eine wirklich neue Auffassung der sozialen Welt vollzogen war, läßt sich erst ganz ermessen, wenn man die Konsequenzen übersieht, welche aus diesem neuartigen Typus des Marxschen Denkens sofort über dessen theoretischen Charakter hinausstrebten und unmittelbar die praktische Stellungnahme zu den sozialen Phänomenen umgestalteten. Diese geänderte, praktische Stellungnahme, die eine völlig revolutionierte Auffassung von dem Wesen der Politik hervorrief, liegt so sehr in der Konsequenz des marxistischen Standpunktes, daß gerade dies den unterscheidenden Charakter des modernen Sozialismus ausmacht, um dessen Willen er sich von allen früheren Formen sozialistischer Bewegungen als den wissenschaftlichen Sozialismus bezeichnet.

IX. Wissenschaftlicher und utopischer Sozialismus.

Wenn wir heute nach der großen kritischen Arbeit von Marx und Engels den Unterschied des wissenschaftlichen und utopischen Sozialismus so geläufig ziehen, wo noch dazu die verschiedenen Richtungen des letzteren schon längst der Geschichte angehören, so muß es uns mit Staunen und Bewunderung erfüllen, daß Marx inmitten der vollen Lebendigkeit dieser utopistischen Richtungen eine ebensolche Unterscheidung mit so großer Sicherheit manchen konnte; besonders wenn man bedenkt, daß dem utopistischen Sozialismus zu Marx' Zeit eine viel größere politische Aktualität zukam als der noch gar nicht vorhandenen zielbewußten proletarischen Klassenbewegung, an die er dachte. Wenn Karl Marx nun trotzdem seine Richtung als die theoretisch gegründete von jener anderen als einer bloßen Utopie abtrennte, so bekräftigt dies nur, was wir von der Neuheit des Marxschen Denktypus sagten, indem sich hier zeigt, daß diese Neuheit und Eigenart sich bereits dem Bewußtsein von Marx selbst mit aller Deutlichkeit aufgedrängt hatte. Auch hier fehlt nicht, wie bei jeder großen bahnbrechenden Leistung geistiger Arbeit, die ohne alle Ueberhebung doch stolze Selbstgewißheit, das echte Kopernikusgefühl, eine Einsicht von umwälzender Bedeutung gefunden zu haben. Seit der Arbeit über das „Elend der Philosophie", in welcher Marx „über die Grundzüge seiner neuen historischen und ökonomischen Anschauungsweise mit sich ins reine gekommen war" (Engels), finden wir nun fast in jeder Schrift eine Charakteristik des neuen Standpunktes in Form einer Kritik des bisherigen Verhaltens gegenüber der sozialen Gesetzmäßigkeit, das als utopisch abgelehnt wird, statt des einzig richtigen, welches sich auf die Erkenntnis dieser Gesetzmäßigkeit stützt, aber nicht mehr ihr Herr, sondern bloß ihr — aller-

dings intelligenter — Diener sein will. Da ist es denn interessant, zu sehen, wie die Charakteristik dieser beiden Richtungen des Sozialismus sich durchweg wie eine Umschreibung der vorhin dargelegten Einsichten in das Wesen der Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Prozesses und seines Verhältnisses zum bewußten Handeln der Menschen liest; überall steuert die Kritik scharf auf den Unterschied zu, welcher der Stellung der Wissenschaft in der utopistischen und in der neuen Anschauung zukommt. So lesen wir im „Elend der Philosophie" (1846/47), daß, solange das Proletariat noch unentwickelt war und im Schoße der Bourgeoisie die materiellen Bedingungen zu seiner Befreiung noch nicht gegeben waren, die Theoretiker des Proletariats Utopisten waren, die „Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen". Aber „solange sie die Wissenschaft *suchen* und nur Systeme machen, solange sie am Beginne des Kampfes sind, sehen sie im Elend nur das Elend, ohne die revolutionäre umstürzende Seite darin zu erblicken, welche die alte Gesellschaft über den Haufen werfen wird. Von diesem Augenblick an wird die Wissenschaft *bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung*, und sie hat aufgehört, doktrinär zu sein". Die Theoretiker brauchen nicht länger mehr „die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen; sie haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, *und sich zum Organ desselben zu machen*". (S. 109.) Im „Kommunistischen Manifest" werden wir darauf aufmerksam gemacht, wie die Systeme St. Simons, Fouriers und Owens einer noch unentwickelten Phase des Klassenkampfes entsprechen. Da diese Denker die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats noch nicht vorfinden, „*suchen* sie nach einer Sozialwissenschaft, nach sozialen Gesetzen, um diese Bedingungen zu schaffen. An die Stelle der gesellschaftlichen Tätigkeit muß ihre persönlich erfinderische Tätigkeit treten, an die Stelle der geschichtlichen Bedingungen der Befreiungen phantastische, an Stelle der allmählich vor sich gehenden Organisation des Proletariats zur Klasse eine eigens ausgeheckte Organisation der Gesellschaft. Die kommende Weltgeschichte löst sich für sie auf in die Propaganda und praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne". (S. 30.) Ganz

ähnlich heißt es in der Broschüre über „Die Klassenkämpfe in Frankreich", daß der Utopismus oder doktrinäre Sozialismus an Stelle der gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktion der geschichtlichen Bewegung die Hirntätigkeit des einzelnen Pedanten setzt. Der kommende geschichtliche Prozeß erscheint so nur als Anwendung von Systemen, welche die Denker der Gesellschaft aussinnen. Auf diese Weise wird das Proletariat schließlich, wie Marx in der Schrift über den „Achtzehnten Brumaire" darlegt, in doktrinäre Experimente gedrängt, „also in eine Bewegung, worin es darauf verzichtet, die alte Welt mit ihren eigenen großen Gesamtmitteln umzuwälzen, vielmehr hinter dem Rücken der Gesellschaft, auf Privatweise, innerhalb seiner beschränkten Existenzbedingungen, seine Erlösung zu vollbringen sucht, also notwendig scheitert". (14—15.)

Demgegenüber bezeichnet Marx in seiner Streitschrift gegen Vogt, rückblickend auf die ganze Zeit, in der seine eigenen Anschauungen sich bildeten, den Hauptgedanken des „Kommunistischen Manifestes" dahin, daß es in einer Kritik der Gesellschaft und der zeitgenössischen Theorie darlegen sollte, „wie es sich nicht um Durchführung irgendeines utopistischen Systems handle, sondern um selbstbewußte Teilnahme an dem unter unseren Augen vor sich gehenden Umwälzungsprozesse der Gesellschaft". (S. 35.) Und an einer anderen Stelle dieser Schrift bemerkt er: „Ich habe in dem direkt für die Arbeiter bestimmten Manifeste alle Systeme verworfen und an ihre Stelle die kritische Einsicht in die Bewegungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der wirklichen gesellschaftlichen Bewegung gesetzt." (S. 42.) Noch in dem Briefe über Proudhon aus dem Jahre 1865, nachdem bereits die Gedankenarbeit des „Kapital" der Vollendung nahe war, betont er immer wieder denselben Grundgedanken unverändert, der ihn seit 20 Jahren sicher leitete, nur in einer noch schärferen Ausprägung, wenn er sagt, die Utopisten hätten „auf eine sogenannte «Wissenschaft» Jagd gemacht, wodurch eine Formel für die Lösung der „sozialen Frage" a priori herausspintisiert werden soll, statt die Wissenschaft aus der kritischen Erkenntnis der geschichtlichen Bewegung zu schöpfen, einer Bewegung, die

selbst die materiellen Bedingungen der Emanzipation produziert". (S. XXVIII.) Und so konnte schließlich die „Internationale", diese erste völkerumfassende Organisation des Proletariats zu einer nicht bloß klassen-, sondern auch zielbewußten Organisation, in der Adresse über den „Bürgerkrieg in Frankreich" es wie einen Grundsatz der proletarischen Politik aussprechen: „Die Arbeiterklasse hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoße der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben." (S. 50.) Dabei beseitigt es zugleich für den denkenden Kopf jede Gefahr eines Mißverständnisses und läßt vielmehr den entscheidenden Gedanken von der Identität des sozialen Seins mit dem denkenden Wollen nur unverkennbar hervortreten, wenn die Adresse hinzufügt, daß die Arbeiterklasse gleichwohl weiß, wie ihre ökonomisch notwendige Befreiung „lange Kämpfe", eine ganze Reihe geschichtlicher Prozesse durchzumachen hat, durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich umgewandelt werden. Denn zur Umwandlung der Menschen gehört das Auftauchen jener auf Umgestaltung der Gesellschaft gerichteten Bestrebungen selbst, die für das wollende Bewußtsein Ideale werden müssen, während sie für das erkennende nur Vollziehung von Notwendigkeiten des Geschehens sind, gehört schließlich auch das Erwachsen dieser Erkenntnis selbst, das ist der Wissenschaft von den Umständen, welche die geistige Verfassung der Menschen wandeln: so daß mit diesem Satze die Sozialwissenschaft, welche den Emanzipationskampf des Proletariats leitet, zugleich nur als das notwendige Produkt dieses Emanzipationskampfes selbst gekennzeichnet ist.

Es ist also gar nicht zu verkennen, wie die Abhebung seiner eigenen Grundanschauung vom utopischen Sozialismus für Marx ganz und gar nur durch jenes Denkelement möglich wurde, in welchem die Theorie nicht anders denn als unmittelbar gewußte geschichtliche Notwendigkeit zur Erfassung kam, als zum Selbstbewußtsein gewordene Gesetzmäßigkeit, als erlebte und verstandene Kausalität. Man hat dies noch keineswegs sich genug klargemacht und läuft daher Gefahr, den von Marx so lebendig gefühlten und begrifflich scharf heraus-

gearbeiteten Unterschied seines Sozialismus zu jedem Utopismus wieder zu verwischen. Denn nicht das trennt den modernen Sozialismus vom Utopismus, was man gewöhnlich als das unterscheidende Merkmal hervorhebt, daß nämlich seine politische Aktion, also seine soziale Praxis, von wissenschaftlicher Erkenntnis geleitet wird; denn auch die Utopisten wollten die Welt durch die Wissenschaft umändern, und das gerade war ihre Utopie. Sondern daß diese theoretische Leitung der sozialen Praxis nur die Systematisierung der im sozialen Entwicklungsprozeß selbst vorhandenen Tendenzen ist, daß diese Wissenschaft, welche den modernen Sozialismus durchleuchtet, nichts anderes ist als die reale Massenbewegung selbst, nur auf einen begrifflichen Ausdruck gebracht, das macht den wesentlichen Unterschied aus. Die Wissenschaft des Utopismus war das System der vernünftigen Willensbestrebungen einzelner großer Geister, die Wissenschaft des modernen Sozialismus dagegen ist gar nichts anderes als das bloß im Denken entfaltete System der sozialen Wollungen selbst.

Hat man sich erst einmal das volle Verständnis dieser Grundanschauung des Marxismus zu eigen gemacht, dann wird auch der so oft erhobene Vorwurf, Marx habe eine seelenlose Mechanik des sozialen Geschehens gelehrt, sich als das entpuppen, was er ist: als absolutes Unvermögen, das Wesen einer sozialen Theorie in ihrem Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit zu erfassen. So wie in der wissenschaftlichen Begriffsbildung überhaupt die Wirklichkeit nicht in ihrer ausdrucksvollen Unmittelbarkeit zur Erfassung gelangt, sondern gleichsam entfärbt und in die unnatürliche Form logischer Abstraktionen gepreßt, so kann auch die Willenswirklichkeit nicht mehr in dieser lebendigen Eigenschaft zur Aufnahme kommen, sondern nur mehr als eine Art des Geschehens überhaupt. Vom Standpunkt einer wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge verwandelt sich daher unweigerlich der ganze Zug menschlicher Wollungen in eine unzerreißbare Kette von Ursachen und Wirkungen, bei denen es sich gar nicht mehr darum handelt, was der einzelne will, sondern was er wollen muß. Es ist gar nicht das Wollen als Wollen, was jetzt in Betracht kommt, sondern als ein Vor-

gang der geistigen Natur, von dem der Betrachter bloß aus eigener Erfahrung nebenbei weiß, daß er in dem Objekt, an dem er vorkommt, zugleich als Wille, Plan und Zweck lebendig ist. Aber daß der einzelne das, was er muß, ebendeshalb auch seinerzeit wollen wird, ist nun keine Frage mehr, die theoretisch interessiert; denn nur das wünschen wir jetzt zu wissen, was er seinerzeit wird wollen müssen, also was geschehen wird — selbstverständlich daß es dann nur als Zweck, als beabsichtigte Folge menschlicher Handlungen und Ziele geschehen kann. So schrieb Marx schon in der „Heiligen Familie": „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet*)."

Gewiß also lehrt der Marxismus eine strenge geschichtliche Notwendigkeit, ja noch mehr: nur Inkonsequenz oder Unverständnis vermöchte es in Abrede zu stellen, daß diese Notwendigkeit vom Standpunkt einer theoretischen Betrachtung aus auch absolut vorher bestimmt und unausweichlich ist. Will man dies einen Mechanismus nennen, dann besteht der Marxismus auf einem solchen, der jedoch freilich recht eigenartig ist, da wir sehen, daß er nur durch das zielbewußte Handeln von Menschen abläuft. Hat es aber einen Sinn, ein Wort, welches gerade einen bewußtlosen, rein mechanisch abschnurrenden Prozeß bezeichnen soll, auf die geschichtliche soziale Notwendigkeit anzuwenden, die nur durch Bewußtsein möglich ist? Nur in einer einzigen Hinsicht könnte es nützlich sein, an den Begriff eines Mechanismus hier zu denken, um damit die Vorstellung von der absoluten Unverbrüchlichkeit der Kausalität des sozialen Geschehens auch in Bezug auf den noch zukünftigen Teil desselben wenigstens nahegelegt zu finden. Und dies scheint gegenüber einer pseudokritischen Anschauung vielleicht nötig, die besonders auf revisionistischer Seite in den letzten Jahren viel Verwirrung angerichtet

*) Gesammelte Schriften, II. 138.

hat, indem aus der Tatsache, daß die soziale Gesetzmäßigkeit sich mit ihrem in die Zukunft reichenden Teil zunächst als ein System von Willensbestrebungen und zu bewertenden Zwecken darstellt, gefolgert wurde, es bestehe hiefür nicht dieselbe zwingende Naturnotwendigkeit wie für alles übrige künftige Naturgeschehen. Wir aber wissen jetzt, daß die Zielsetzung sowie Beurteilung sozialer Vorgänge nach Werten und Zwecken an keinem Punkte die Naturnotwendigkeit des Geschehens durchbrechen, weil wir mit dem, was nach unserer Auffassung und Wertung erst werden soll, zugleich Ursachen sind, nur daß wir als lebendige Ursachen an jener Wirkung arbeiten, die einer in alle Geheimnisse des Kausalgeschehens einblickenden Allwissenheit als vorauszuberechnender Effekt sich genau ergeben müßte. Jetzt wird man daher auch den Satz erst vollauf begreifen können, daß die Arbeiterschaft keine Ideale zu verwirklichen habe. Er ist nicht etwa eine Bestätigung des dem Marxismus vorgeworfenen öden Mechanismus, er negiert überhaupt nicht die Bedeutung der Ideale für den Willen, für das praktische Verhalten der Menschen, sondern er hat es mit ihnen als Idealen gar nicht zu tun, weil er lediglich theoretisch jene sozialen Vorgänge ins Auge faßt, die sich nach ihrer Wertungsseite hin als Ideale darstellen. In einer epigrammatischen Zuspitzung jenes Gedankens, der Marx zu der Großtat seiner wissenschaftlichen Leistung führte, der Identität von gesellschaftlichem Sein und handelndem, wertendem Denken, schließt also dieser vielberufene Satz zwar alle idealistische Schwärmerei und moralische Wertung radikal aus der Wissenschaft als heillose Verwirrung ihrer methodologischen Grundlagen aus, umschließt aber gleichzeitig den praktischen Idealismus sozialen Handelns, und vor allem der Pioniere desselben, der Arbeiter, als das vorzüglichste Objekt der sozialen Wissenschaft. Denn es handelt sich hier eben „nicht um die Verwirklichung dieser oder jener Meinung, dieser oder jener praktischen Idee; es handelt sich um die Einsicht in den Gang der Entwicklung"*). In diesem Sinne hat daher der Marxismus es immer und mit Recht als eine törichte Unterstellung zurückgewiesen, wenn man ihm einen geist- und willenlosen Fatalismus imputieren wollte. Er kann

*) Gesammelte Schriften, III. S. 94.

aber ebensowenig davon abgehen, nachdrücklich einzuschärfen, daß die geschichtlich-soziale Entwicklung *als Objekt der wissenschaftlichen Forschung* sich mit einer unverbrüchlichen Naturnotwendigkeit vollzieht, an welcher das Wollen der einzelnen machtlos abprallt, weil, sofern es der gegebenen Entwicklung widerstrebt, es in der Erkenntnis der Notwendigkeit derselben *ohnehin schon als Faktor der Kausalrechnung berücksichtigt war*, der mit seinem Widerstreben in dem Endergebnis der Rechnung zwar erscheint, aber an ihrem praktischen Schlußeffekt nichts zu ändern vermochte. Was so häufig als Mechanismus der Marxschen Lehre verschrien wird, ist demnach gar nichts anderes als die unverstanden gebliebene Eigengesetzlichkeit des sozialen Lebens, dessen Veränderungen sich zwar unaufhaltsam, aber nur durch seine inneren Kräfte vollziehen.

Aus dieser Erkenntnis heraus, die sich schon in der gewaltigen Anziehungskraft der Hegelschen Notwendigkeit des Weltprozesses auf das Marxsche Denken vorbereitet, um schließlich zur tonangebenden Grundstimmung seiner ganzen Gedankenwelt zu werden, vollzieht sich bei Marx die Scheidung vom Utopismus. War diesem doch die Wissenschaft vom sozialen Leben nicht lediglich eine Art rechnerischer Erfassung eines Kausalprozesses, in dem wir gleichzeitig mitten innestehen, und den die Rechnung nur zu begreifen hatte, nicht aber wie eine Zauberformel umzugestalten vermöchte, sondern eine neue Wirklichkeit selbst, die unmittelbar die Neugestaltung der Gesellschaft zur Folge haben müßte. In ihr glaubte der Utopismus die belebende Kraft gefunden zu haben, mit welcher die alte Welt ihre ganze bisherige trübe Geschichte wie ein häßliches Raupenkleid nun von sich abzustreifen eilte, um als leichtbeschwingter, farbenprächtiger Falter sorglos den frohen Flug zu einer lichtvollen Zukunft zu nehmen. Und dies alles galt ihm nicht als Schwärmerei, sondern als Wissenschaft, weil für den Utopismus gerade in dem Unvermittelten und Neuen seiner Zukunftsgedanken, sobald sie nur innerlich logisch waren und dem Menschheitsgedanken entsprachen, eine Gewähr ihrer theoretischen Begründung lag. Denn das Alte und Traditionelle war ja überall bereits längst zu Unvernunft und Unrecht geworden. Nur die Vernunft, dieser älteste Besitz der Menschen, blieb gleich-

wohl immer neu, und ihre Forderungen bestachen daher ebenso durch ihre Logik wie durch den Reiz, den das Neue von jeher auf menschliche Gemüter ausübt, die an dem Alten irre geworden sind. Das Neue wurde so darum allein schon das Wahre. Und war es ein radikaler Bruch mit dem Vergangenen, so doch nicht anders, wie eben die Wahrheit immer ein radikaler, unvermittelter Bruch mit dem Irrtum und der Lüge ist, die sie beseitigt. So kann es nicht verwundern, daß der Utopismus seine planmäßige Konstruktion der Zukunft allein schon wegen ihrer gedanklichen Durchbildung und von da aus gerechtfertigten absoluten Verwerfung der Vergangenheit als wissenschaftliche Erkenntnis betrachtete. Es schien gar nicht nötig zu bedenken, daß jede Zukunft nur aus ihrer Vergangenheit hervorgeht, und so kam der Utopismus gar nicht dazu, die eigentlich wissenschaftliche Frage zu stellen, ob diese Vergangenheit auch schon alle Ursachen für seine Zukunft in Wirksamkeit gesetzt hatte?

Dagegen kündet bei Marx sich schon in den deutsch-französischen Jahrbüchern jene vorhin dargelegte Denkrichtung an, in welcher der junge Denker diesen Utopismus für immer besiegen sollte. Ich meine die folgenden Worte, die nicht umsonst einen programmatischen Ton anschlagen, da sie in der Tat die Aufgaben der sozialen Arbeit begrenzen, wie Marx selbst sie uns erkennen gelehrt hat: „Es wird sich zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von dem sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu machen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt*)." Dieser Gedanke der Geschlossenheit der historischen Entwicklung und der Einheit des in ihm auftauchenden Wollens mit der Notwendigkeit des Geschehens — dieser Gedanke ist es, der gleichsam den Brennpunkt der ganzen geistigen Wirksamkeit von Karl Marx darstellt und in den alle sonst scheinbar soweit auseinanderstrebenden Interessen dieses Denkerlebens, seine philosophische Grundstimmung, seine öko-

*) Gesammelte Schriften, I. S. 382 und 383.

mische Lebensarbeit, seine politische Feuernatur in eine gewaltige Einheit zusammenschließen. Dieser Gedanke durchzieht daher auch das „Kommunistische Manifest", um mit seinem unvergeßlichen Appell an die Proletarier aller Länder in ihnen das Bewußtsein zu wecken, daß *sie* es sind, denen die historische Aufgabe zugefallen ist, die alte Arbeit der Menschheit zustande zu bringen. Dieser Gedanke ist es, auf den Marx später immer wieder zurückkommt, so oft er seine ökonomische Kritik im allgemeinen überschaut, um gleichsam ihr Fazit zu ziehen, wie in dem berühmten Vorwort der Schrift „Zur Kritik der politischen Oekonomie", in welchem er das Verhältnis von sozialer Zukunft und Vergangenheit, von Plan und Verwirklichung mit den Worten beschrieb: „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an ihre Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. *Daher* stellt sich die *Menschheit* immer *nur Aufgaben*, *die sie lösen kann*, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind*). Und es ist schließlich immer noch derselbe Gedanke, wenn Marx in seinem Hauptwerk, trotz der klaren Erkenntnis oder vielmehr infolge derselben, mit dem „Kapital" das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft enthüllt zu haben, die folgende Warnung vor der Klippe des Utopismus einschärft: „Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern**)." In dieser Fassung des immer wiederkehrenden Grundgedankens ist nun auch die veränderte Bedeutung der Sozialwissenschaft deutlich zum Ausdruck gekommen, als bloß bewußter Spiegelung eines geschichtlichen Prozesses, in welchem sie allerdings zugleich ein immer wirksameres Glied wird.

*) A. a. O. (1897) S. XII.
**) Das Kapital, I. 4. Aufl. S. VIII.

Diese Auffassung von Wissenschaft scheidet von nun ab den marxistischen Sozialismus von jeder Form des utopischen. Durch sie weiß er sich nicht etwa im Besitze einer Panazee, sondern bescheidet sich damit, wie schon das „Kommunistische Manifest" sagte, nur „die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus" zu haben, ohne jedoch deshalb in der Begeisterung, ja im hingebungsvollen Glauben seiner Anhänger an eine große Zukunft irgendeiner utopistischen Richtung nachstehen zu wollen. —

Aber noch eine andere Scheidung vollzieht sich mit dieser so grundverschiedenen Wertung der Wissenschaft, durch welche die Wege des Utopismus und Marxismus direkt auseinandergehen. Der gleiche Differenzpunkt trennt die Auffassung von Karl Marx radikal auch von jener eines anderen Denkers, mit dem man seine Lehre in Verkennung dieses einschneidenden Unterschiedes nicht selten in Verbindung gebracht hat. Gibt es doch Stimmen, welche uns glauben machen wollen, als hätte Marx nur modifiziert, was August Comte bereits zuerst ausgeführt hatte. Man erinnert daran, wie der Grundgedanke des Positivismus die Entwicklung der menschlichen Entwicklung aus einem theologischen Zustande durch einen metaphysischen hindurch zum positiven lehre, in welch letzterem endlich die Wissenschaft die einzige Grundlage des ganzen Verhältnisses der Menschen zur Natur und zur Mitwelt wird, so daß von da an die Menschheit durch die Erkenntnis der sozialen Gesetzmäßigkeit zu einer wissenschaftlichen Politik gelangen werde. „Savoir pour prevoir" — die Wissenschaft als Mittel der praktischen Aktion — das ist ja in der Tat das Stichwort des Comteismus.

Allein es liegt bloß eine äußere Aehnlichkeit vor, die einen Augenblick lang dazu verleiten konnte, im Marxismus nur eine Abart des Positivismus zu sehen und von einem entscheidenden Einfluß St. Simons oder August Comtes auf Marx zu reden. Abgesehen davon, daß die Entwicklung des Comteschen Positivismus nahezu gleichzeitig mit der von Karl Marx geht, ist bei Comte die Soziologie doch mehr Programm geblieben als bereits entwickelte Wissenschaft. Comte ist richtunggebend geworden durch den großen Gedanken einer positivistischen

Auffassung des geistigen Lebens der Menschheit, das heißt der Forderung einer rein kausalgesetzlichen Erfassung auch der sozialen Natur, gleichwie dies schon längst der physischen Natur gegenüber anerkannt war. Aber außer diesem methodischen Gesichtspunkt konnte er noch gar nichts zur Verwirklichung dieses Programms beitragen, und seine Praxis kam daher auch über eine bloße Verherrlichung des Wertes und der Bedeutung der Wissenschaft für die Politik nicht hinaus. Im Grunde war dies nichts anderes als der seit Plato immer wiederkehrende Grundgedanke des Utopismus, wie ihn Morus, Campanella und Weitling, letzterer gleichzeitig mit Comte, lehrten, daß die Philosophie, daß die Denker herrschen sollten. Die Wissenschaft war auch im Positivismus noch nicht die bloß bewußt gewordene Organisation der gesetzlichen Bewegung des sozialen Lebens, sondern immer noch seine Meisterin und gesetzgebende Kraft. Es war nur folgerichtig, daß gerade dieser Positivismus in einer neuen Sekte endete, in der Religion der Menschheit, und damit seinen Utopismus auch ausdrücklich deklarierte.

Die Ueberlegenheit des Marxschen Standpunktes über den von Comte erweist sich denn auch gerade an dem Punkte, an welchem die Grundauffassung des Positivismus zur bloßen Phrase werden mußte, an dem Punkte, wo die Forderung nach einer gesetzmäßigen Erfahrung auch von der zukünftigen Entwicklungstendenz der sozialen Welt die konkrete Ausführung schuldig blieb. Der Marxismus konnte über Comte hinausschreiten, er konnte das Programm von der bewußten Beherrschung der Politik durch die Theorie ausführen, weil ihm aus seinem Denktypus der Ineinssetzung der Gesetzlichkeit des sozialen Seins mit der Handlungsweise der Individuen auch sofort das Grundprinzip dieser Gesetzmäßigkeit klar wurde, welches er in seiner materialistischen Geschichtsauffassung formulierte. Mit ihrer Hilfe vermochte er in einer tiefdringenden ökonomischen Analyse nun den ökonomischen Mechanismus der bestehenden Gesellschaftsordnung bloßzulegen und die Forderungen an die Zukunft aus der Erkenntnis der sie bewirkenden ökonomischen Notwendigkeiten hervorgehen zu lassen.

X. Die ökonomische Analyse der Gesellschaft.

Mit der materialistischen Geschichtsauffassung ist die Grundanschauung des Marxschen Denkens vollständig ausgeprägt und in voller Reife ausgestaltet, noch bevor er an seine ökonomische Hauptarbeit geht. Seiner Kritik der politischen Oekonomie ist vorhergegangen einerseits die Kritik der zeitgenössischen Philosophie, anderseits der positive Neuaufbau einer wissenschaftlichen Grundansicht, ohne welche auch jede Kritik unmöglich gewesen wäre. Ja, die Ausbildung dieser Grundansicht vor der ökonomischen Kritik ist bis zu dem Grade zu verstehen, daß die Zuwendung des theoretischen Interesses zu den Problemen der politischen Oekonomie direkt eine logische und bewußte Konsequenz des neugewonnenen theoretischen Standpunktes war. Zwar hatte Marx schon seit der Epoche der „Deutsch-französischen Jahrbücher" mit dem Studium ökonomischer Werke begonnen; allein dies geschah zunächst nur, um sich mit diesem ihm bisher fremd gebliebenen Teilausdruck der sozialen Wirklichkeit vertraut zu machen, welche Marx ganz zu erfassen strebte. Die Wahlverwandtschaft seiner Ideen mit den kommunistischen Bestrebungen seiner Zeit, denen er doch in der Form, in welcher sie ihm entgegentraten, noch keine theoretische Wirklichkeit zugestehen konnte, züngelte wie eine Flamme nach jenem Wissensstoff, der ihnen neue Nahrung geben und sie zu neuem Leben führen sollte. Die aus den ökonomischen Schriftstellern gewonnenen Einzelerkenntnisse strömten in die schon bereitstehende Form seines an und gegen Hegel entwickelten Denkens ein, durch welche sie fast wie selbstverständlich sofort ihre grundsätzliche Beurteilung im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung erhielten.

Nicht aus den ökonomischen Schriftstellern der Franzosen und Engländer schuf Marx die materialistische Geschichtsauffassung, nicht aus den Zeitereignissen des immer mächtiger vor Augen tretenden Klassenkampfes erwuchs ihm seine neue Einsicht, sondern er sah sich von seinen ursprünglich rein philosophischen Interessen zur Aufmerksamkeit auf die ökonomischen Ereignisse seiner Zeit, zur Beschäftigung mit den ökonomischen Problemen in der Theorie geführt, *weil die Art seiner Geistesverfassung*, seiner denkenden Betrachtung der Wirklichkeit notwendig danach drängte. Er konnte sein geistiges Programm der Selbstverständigung der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche in dem Sinne, den er dafür gefunden hatte, nämlich als Selbstbewußtwerden der geschichtlichen Notwendigkeit, nur durchführen, indem er auch die historisch-ökonomische Wirklichkeit geistig in sich aufnahm und als ein Glied dieser Notwendigkeit bestimmte.

Das ist kein Widerspruch zur materialistischen Geschichtsauffassung selbst, wie freilich manche übereifrige Anhänger derselben vorschnell urteilen werden. Weil diese uns gelehrt hat, auch die geistigen Erscheinungen genau so wie alle übrigen gesellschaftlichen in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem ökonomischen Zustande der Gesellschaft zu verstehen, in dem sie auftreten, so will sie damit keineswegs sagen, daß sie aus diesem entspringen. „Die Produktionsweise des materiellen Lebens *bedingt* den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt", aber sie erzeugt ihn nicht. Dies tun allein die denkenden Menschen. Und die materialistische Geschichtsauffassung kann uns auch nur verstehen lehren, wie dies möglich war, **wenn** sie es taten, sie kann uns aber nie beweisen, daß sie es tun mußten*). Oft genug schöpfen wir gerade aus dem Verständnis einer Zeit, wie es nur die materialistische Geschichtsauffassung uns vermittelt, das eigenartige Gefühl, einen Mann, ein Wort zu vermissen, das diese Zeit braucht. Ihr gesellschaftliches Sein scheint uns förmlich nach einem Bewußtsein zu schreien, nach welchem es verlangt und das ihm doch unvermittelt bleibt, weil — der Mensch nicht auftritt, für den die Verhältnisse doch so günstig liegen. Das Aufreten oder Ausbleiben solcher

*) Vgl. Max Adler, Das Formalpsychische u. s. w. in „Marxistische Probleme", 4. Aufl., S. 14 bis 16.

Bewußtseinszentren der Menschheit gehört auch nach der materialistischen Geschichtsauffassung zu jenen theoretischen Irrealitäten, die Marx einmal in einem Brief an Dr. Kugelmann als Zufälligkeiten der Weltgeschichte bezeichnet hat, von denen aber ihre Beschleunigung und Verzögerung abhängt*).

So waren es denn auch gewiß die Zeitverhältnisse, die, wie schon bemerkt, die geistige Arbeit von Marx auf das ökonomisch-politische Gebiet abgelenkt haben. Aber was hierbei als geistiger Gewinn herauskam, das entsprang nicht etwa, wie man so oft hört, aus ihnen, aus der eigenartigen historischen Gestaltung der Vierzigerjahre des vorigen Jahrhundert. Meint man, daß Marx seine theoretische Erkenntnis aus der sozialen Erfahrung seiner Zeit gleichsam abgeschrieben habe, so wiederholt sich damit nur die gleiche Fehlansicht, die da glaubt, die Naturwissenschaft habe ihre Gesetze einfach da draußen in der Natur einzufangen und fein säuberlich in ihre Lehrbücher einzutragen. Daß Erfahrung aber nichts anderes ist als ein fortwährendes Formen und Gestalten der Wahrnehmungen nach eigenen Begriffen, eine Zusammenfassung von Naturelementen, die erst im Geiste vereinigt, oder eine Zerlegung von Erscheinungskomplexen, die erst im Geiste getrennt werden — das sollte endlich doch schon Gemeinplatz sein. Erfahrung ist durchaus nicht etwas, das jeder Beliebige machen kann. Sie ist überhaupt nichts auf der Hand Liegendes, das, wie der krasse Empirismus meint, vor aller Augen und Ohren steht und allgemein zugänglich wäre**). Im Gegenteil, sie ist gerade als neue, wissenschaftgründende Erfahrung immer Intuition, immer angewandte Konstruktion des Geistes. Es hängt daher von der Geistesverfassung ab, w a s überhaupt in ihr zur Erfahrung kommt, während es von der materiellen Ver-

*) „Neue Zeit", XX¹, S. 710.

**) Es ist interessant, daß die neue Lehre des Pragmatismus, die aus dem so praktischen Amerika herübertönt, obgleich aus den Bedürfnissen des gesunden Menschenverstandes geboren, doch nicht auf dessen Standpunkt verharren kann, für welchen die Erfahrung einfach ein Diktat ist, das die „Wirklichkeit" dem „Denken" aufgibt. Im Gegenteil schärft gerade der Pragmatismus es ein: „Die Erfahrung wird nur nicht etikettiert und rubriziert übermittelt; wir müssen e r s t h e r a u s f i n d e n, w a s s i e i s t." Vgl. W. J a m e s, Pragmatismus, Leipzig 1908, S. 107 und 108.

fassung der Dinge in einer gegebenen Zeit nur abhängt, daß sie zur Erfahrung kommen können.

Ein Beispiel mag dies vielleicht deutlicher machen. Als Howard die Wolkenbezeichnung einführte, die heute noch im Gebrauche ist, machte diese „Formung des Formlosen" auf Goethe einen außerordentlichen Eindruck, da er, und mit Recht, darin einen schönen Beweis für seine Auffassung der Naturwissenschaft sah, „die Natur natürlich anzuschauen, sich ihr zu ergeben, ihre Gesetze zu erkennen und ihr solche naturmenschlich wieder vorzuschreiben". Aber was ist diese Naturanschauung? Das sagen die Strophen auf Howard mit unübertrefflicher Schärfe der Charakteristik, von denen die erste die Frage des Empirismus aufwirft und die zweite beantwortet:

„Die Welt, sie ist so groß und breit,
Der Himmel auch so hehr und weit,
Ich muß das alles mit Augen fassen,
Will sich aber nicht recht denken lassen."

Dich im Unendlichen zu finden,
Mußt unterscheiden und dann verbinden.
Drum danket mein beflügelt Lied
Dem Manne, der Wolken unterschied.

Und weiter:

„Er aber, Howard, gibt mit seinem Sinn
Uns neuer Lehren herrlichsten Gewinn;
Was sich nicht halten, nicht erreichen läßt,
Er faßt es an, er hält zuerst es fest.
Bestimmt das Unbestimmte, schränkt es ein,
Benennt es treffend! — Sei die Ehre dein!"

Wolken hat es immer gegeben, aber in der konstruktiven Erfahrung Howards zuerst wurden sie zu wissenschaftlicher, klassifizierter Erfahrung. Gewiß war diese Erfahrung ohne Wolken unmöglich; aber die Wolken allein verdeckten nur den Himmel. Nicht aus ihnen, sondern aus dem Gehirn zuckte der Gedankenblitz, der sie in einer bis dahin nie gesehenen Form ein für allemal sichtbar machen sollte. Und er entsprang auch nur einem solchen Gehirn, das ein auf systematische Ordnung gerichtetes theoretisches Interesse bereits an die Beobachtung heranbrachte, mit der es den Himmel überschaute, an dessen Wolken so viele Millionen vorher nichts zu ordnen und zu systematisieren gefunden hatten. Ebenso war gewiß auch

ohne das Gewölk, das seit der großen Revolution den sozialen Himmel der modernen Gesellschaft immer mehr umdüsterte, die Theorie, die Karl Marx entwickelte, nicht möglich. Aber ebensowenig kam sie aus diesem Gewölk wie ein Segen von oben, den Erfahrung nur einzuheimsen brauchte. Sie war nicht nur denkende Gestaltung der Wirklichkeit durch einen Kopf, der sie in einzig ihm eigener Weise erfaßte und nun alles sichtbar machte, was bis dahin unerkannt vorhanden war — sondern es hing auch von den theoretischen Interessen dieses Kopfes ab, daß sie überhaupt in ihm zur Gestaltung kam. Nur weil Marx von allem Anfang an mit dem glutvollen Interesse der Welt gegenübertrat, sie überall, also auch in ihrem historisch-politischen Verlauf, als Notwendigkeit zu erkennen, mußte er Schritt für Schritt dazu gedrängt werden, diese Notwendigkeit dort zu analysieren, wo er sie allein antreffen konnte, in der sozial-ökonomischen Wirklichkeit der geistigen Natur.

So kommt er tatsächlich, wie in Ausführung eines wissenschaftlichen Programms, von der philosophischen zur ökonomischen Kritik; es ist die Konsequenz der Logik seines theoretischen Standpunktes, die sich hierin äußert, und die nur deshalb als eine Logik der Tatsachen erscheint, als ein Produkt der ökonomischen Verhältnisse, unter denen Marx lebte, weil in seinem speziellen Fall die Logik seines Standpunktes sich gleichzeitig deckte mit der Entschleierung der Logik der Tatsachen auf sozialem Gebiete. Uebrigens war es gerade Marx, der wiederholt, besonders aber in dem Vorwort zur Kritik der politischen Oekonomie, diesen Zusammenhang selbst hervorgehoben hat. Er schildert dort, wie „eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie" ihn zu den Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung und damit zu der nun richtunggebenden Einsicht geführt habe, „daß die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Oekonomie zu suchen sei". Die Erforschung der letzteren bestätigte nur diese fundamentale Erkenntnis, indem sie gleichzeitig sie bereicherte und klärte*). Aber nicht nur rückblickend konstatiert Marx

*) Und außer Marx war es niemand Geringerer als Friedrich Engels, der auf den inneren logischen Zusammenhang verwies, welchen die ökonomische Kritik bei Marx mit seiner philosophischen

diesen Zusammenhang; er sieht ihn auch in voller Klarheit vor sich, wie dies eben nur bei einer logischen Konsequenz möglich ist. Als mit dem Jahre 1848 die Stürme der politischen Tätigkeit verrauscht waren, die dem Feuergeiste Marx' eine Zeitlang eine Wirklichkeit der revolutionären Kraft vorzutäuschen vermochten, die er selbst doch theoretisch nicht anerkennen wollte, sprach er es selbst in seinem Essai über „Lohnarbeit und Kapital" aus: „Jetzt, nachdem unsere Leser den Klassenkampf im Jahre 1848 in kolossalen politischen Formen sich entwickeln sahen, ist es an der Zeit, näher einzugehen auf die ökonomischen Verhältnisse selbst, worauf die Existenz der Bourgeoisie und ihre Klassenherrschaft ebenso sich gründet wie die Sklaverei der Arbeiter*)." Und es klingt wie ein Epilog zu der Revolutionszeit mit ihren letzten utopischen Illusionen, aber zugleich wie ein Prolog zu den nun folgenden Jahrzehnten ökonomischer Arbeit, welche die Lebenszeit von Karl Marx völlig ausfüllen sollte, wenn er im Jahre 1852 an die „New-York-Tribune" schreibt, die kommunistische Partei wisse, sie könne jene Revolution, die ihre Ideen verwirklichen solle, nicht nach Belieben machen, sie werfe sich auf die Erforschungen der Bedingungen, unter welchen eine Klasse berufen sein kann, die Gesellschaft zu vertreten und politisch zu beherrschen**). Diese Erforschung — was ist sie anderes, als die Arbeit an der Kritik der politischen Oekonomie, die endlich in dem großen Werke über das „Kapital" endigt.

Jetzt wird man erst die volle Richtigkeit dessen einsehen, was wir anfangs sagten, daß das „Kapital" nur eine Anwendung der theoretischen Grundansicht von Karl Marx ist. Und darin dokumentiert sich gerade die Imminenz seiner Bedeutung als Denker, wenn wir in dieser ökonomischen Kritik nicht etwa einen neuen Weg erblicken, den Marx erst spät eingeschlagen hat, sondern nur die grandiose Ausführung dessen, was sein theoretischer

---

Kritik Hegels hatte. Vgl. hiezu Max Adler, Kausalität und Teleologie, Marx-Studien I. S. 198 und 199, Einzelausgabe S. 6 und 7.

*) A. a. O., Ausgabe 1897, S. 15 und 16.

**) Revolution und Konterrevolution, S. 134 und 135. — Diese Schrift ist, wie man jetzt aus dem Briefwechsel zwischen Marx und Engels weiß, nicht von Marx, sondern von Engels verfaßt, gibt aber auch seine Ansichten wieder.

Standpunkt von dem Augenblick an verlangte, da er nach notwendig vorausgegangener innerer Klärung nun mit der äußeren Wirklichkeit zusammenstieß: nämlich die Aufdeckung der materiellen Bedingungen des geschichtlichen Prozesses einer bestimmten Zeit, der kapitalistischen, in ihren ökonomischen Daseinsformen. Bezeichnet er doch selbst als den letzten Endzweck seines Werkes über das Kapital, „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen*). Um diesen Zusammenhang, durch welchen die Endleistung von Marx mit seinen Anfängen nicht etwa bloß in der Kontinuität seines Denkerlebens, sondern in innerer Logik verbunden ist, noch deutlicher vor sich zu haben, als dies ohnedies bereits aus der bisherigen Darlegung erhellt, möchte ich nur noch auf einen vielleicht nicht genug beachteten Punkt etwas näher eingehen.

Das mächtige Gedankenfundament, auf welchem die ganze Kritik der politischen Oekonomie ruht, ist jener immer noch unerschöpfliche erste Abschnitt des „Kapitals", in welchem der dingliche Schein der ökonomischen Phänomene aufgelöst und die mysteriöse Wirksamkeit von rein sachlichen Faktoren als gesellschaftlicher, das heißt zwischen Menschen und durch Menschen sich abspiegelnder Vorgang entschleiert wird. In diesem Abschnitt, den Marx darum selbst auch als den schwierigsten des 1. Bandes bezeichnet hat, werden die neuen Anschauungen und neuen Denkmittel geschaffen, mit denen erst die Kritik der politischen Oekonomie möglich ist. Es ist wirklich so, wie Marx selbst von dieser seiner Leistung sagt: „Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit..." (A. a. O. S. 41.) Von da ab gelingt die theoretische Analyse des gesellschaftlichen Naturzusammenhanges, an der bisher Geschichtsphilosophie und Nationalökonomie so wenig erfolgreich gearbeitet hatten. Sowohl die unbegreifliche Macht für rein dinglich gehaltener Potenzen, vor allem die des Kapitals, als auch die scheinbare Willkür und Regellosigkeit des menschlichen Verhaltens wichen nun ganz anderen Vorstellungen, wenn jener dingliche Schein sich erklärte aus der Unbewußtheit, mit welcher die Menschen

*) Das Kapital, S. VIII.

hier den Wirkungen ihres eigenen Handelns gegenüberstanden, und wenn diese scheinbare persönliche Selbständigkeit sich auflöste in die Erkentnis, „daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertraten". (A. a. O. S. 51.) Hand in Hand damit gingen die ökonomischen Kategorien aus ihrer objektiven Verselbständigung gegenüber dem Menschen in ihre wahre Form gesellschaftlicher Beziehungen zurück, und verwandelten sich auf diese Weise die scheinbar unveränderlichen Naturbegriffe der Nationalökonomie in nur historisch zu verstehende soziale Wirksamkeiten.

Die Wichtigkeit dieser kritischen Gedankenrichtung für die ganze ökonomische Theorie des Marxismus — führt sie doch allein zu dem Elementarbegriff derselben, zum Wertbegriff — hat denn auch Marx selbst in den resumierenden Teilen des dritten Bandes des „Kapital" nachdrücklich hervorgehoben. Er erinnert wiederholt daran, wie er „die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit" aufgedeckt habe*). Er verweist selbst auf sein berühmtes Kapitel über den Fetischcharakter der Ware (S. 362), in welchem in der Tat „die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert" (S. 417), bereits in jenen kritischen Grundzügen dargelegt war, welche die Einzelausführung in den folgenden Partien des ökonomischen Hauptwerkes überall nur bestätigen konnte. Am Ende seiner Arbeit kehrt Marx so zu dem gedanklichen Ausgangspunkt zurück. Und wirklich ist die in seinem ökonomischen Werke vollendete Zurückführung sowohl der juristischen (rechtlichen) und politischen als der ökonomischen Begriffe und Erscheinungen auf gesellschaftliche Zusammenhänge das eigentliche Resultat der Kritik der politischen Oekonomie, mit welchem sie das Denken von dem geistigen Zwange emanzipierte, den bis

*) Das Kapital, III. 2. Abteilung, S. 366. Vgl. auch S. 350, 363, 416 und 417.

dahin sowohl die Rechtsformen wie die Formen des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens als scheinbar selbständige Wesenheiten auf den Menschen ausgeübt hatten. Die ökonomische Kritik wiederholte hier nur das großartige Schauspiel, das schon zuvor die Erkenntniskritik geboten hatte: der Mensch wird rehabilitiert und in den Vordergrund derselben Welt gerückt, als deren willenloser Teil er nur so lange erschien, als man bloß das Weltgetriebe allein vor Augen hatte und nicht darauf achtete, wie es einzig in dem erkennenden und handelnden Bewußtsein überhaupt Zusammenhang hatte. Die ökonomische Kritik von Karl Marx bereitete nicht nur gedanklich die historische Emanzipation von der bisherigen überkommenen und veralteten Gesellschaftsordnung vor, sondern sie bedeutet schon vorher die geistige Emanzipation von der überkommenen Gedankenordnung einer Vergangenheit, in welcher der Mensch noch nicht vermochte, sich als sein eigenes Geschöpf zu betrachten und sein Ideal entschlossen nach seinem Ebenbild zu gestalten. Die ökonomische Kritik ist daher in Wahrheit das, was Marx von seinen Jugendjahren an vorgeschwebt hatte, dessen Inhalt aber nicht anders zu realisieren war als auf dem so mühsam und entsagungsvollen Weg, den er gegangen: die Emanzipation des Menschen.

Und dies ist der Punkt, auf den ich die Aufmerksamkeit lenken möchte: daß in der Tat die Gedanken der ökonomischen Kritik bis auf den Gedanken der menschlichen Emanzipation als solchen zurückführen, welcher in den Vierzigerjahren ein Zentrum der Marxschen kritischen Arbeit bildete. Denn unter Emanzipation des Menschen verstand er nicht eine humanitäre oder egalitäre Phrase, keine moralische oder auch nur politische Apostrophe, sondern die theoretische Forderung, hinter dem Schein der politischen und rechtlichen, später auch der ökonomischen Forderungen dasjenige hervorzurufen, was ihre menschliche Unterlage sei — und das war nur ein anderes Wort für gesellschaftliche Unterlage. Das menschliche Wesen, auf das Marx zurückgriff, war nie identisch mit dem gleichnamigen Begriff Feuerbachs, so begreiflich es war, daß Marx von dessen kühner Religionskritik enthusiasmiert sein mußte. Aber schon in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern", in denen Marx mit Hilfe

dieses Begriffes die berühmte Kritik der französischen Menschenrechte vornimmt und sie als ideologische Ausdrücke bestehender gesellschaftlicher Beziehungen erklärt, zeigt sich, daß dieses menschliche Wesen bei Marx nicht jene individuelle Abstraktion ist wie bei Feuerbach, daß es überhaupt nicht den Menschen als solchen, sondern die Verflechtung der Menschen als Grund ihres ganzen politischen, wirtschaftlichen und geistigen Daseins bedeutet. Das Wesen des Menschen bei Feuerbach ist das allgemein Menschliche in jedem Menschen, bei Marx — die Gesellschaft. Und nur deshalb konnte er schon 1845 über Feuerbach hinausschreiten; nur deshalb konnte schon von allem Anfang an die menschliche Emanzipation für Marx das Denkmittel werden, gerade die sozialen Ideologien, voran die bloß politische Emanzipation und dann die bloß nationalökonomische, wie sie damals für das Proletariat verlangt wurden, zu kritisieren als unvollkommene, sich selbst nicht klargewordene gesellschaftliche Bewegungen*).

„Es genügte keineswegs," schrieb Marx bereits 1843 gegen Bruno Bauer in dem ersten Aufsatz zur Judenfrage, „zu untersuchen: Wer soll emanzipieren? Wer soll emanzipiert werden? Die Kritik hatte ein Drittes zu tun. Sie muß sagen: Von welcher Art Emanzipation handelt es sich? Welche Bedingungen sind im Wesen der verlangten Emanzipation begründet**)?" Die

*) Vgl. hiezu Marx-Engels, „Der heilige Max", Dokumente des Sozialismus, herausgegeben von Ed. Bernstein, III. S. 128 und 129: „Die Ideen und Gedanken der Menschen waren natürlich Ideen und Gedanken über sich und ihre Verhältnisse, ihr Bewußtsein von sich, von dem Menschen, denn es war ein Bewußtsein nicht nur der einzelnen Person, sondern der einzelnen Person im Zusammenhange mit der ganzen Gesellschaft und von der ganzen Gesellschaft, in der sie lebten. Die von ihnen unabhängigen Bedingungen, innerhalb deren sie ihr Leben produzierten, die damit zusammenhängenden notwendigen Verkehrsformen, die damit gegebenen persönlichen und sozialen Verhältnisse mußten, soweit sie in Gedanken ausgedrückt wurden, die Form von idealen Bedingungen und notwendigen Verhältnissen annehmen, das heißt aus dem Begriff des Menschen, dem menschlichen Wesen, der Natur des Menschen, dem Menschen hervorgehende Bestimmungen ihren Ausdruck im Bewußtsein erhalten. Was die Menschen waren, was ihre Verhältnisse waren, erschien im Bewußtsein als Vorstellung von dem Menschen, von seinen Daseinsweisen oder von seinen näheren Begriffsbestimmungen."

**) Gesammelte Schriften I, S. 403.

Kritik der politischen Emanzipation selbst war die Aufgabe, aus deren Unterlassung der große Fehler der Zeitströmungen entsprang, wie Marx ihn an Bauer rügt, der „das Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation nicht untersucht und daher Bedingungen stellt, welche nur aus einer unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen erklärlich sind." (A. a. O. S. 403.) War in Verfolgung dieses kritischen Problems erst einmal erkannt, wie der Grund des Uebels nicht in den politischen Formen des Staates als solchen liege, so daß es etwa genügte, die Staatsform zu ändern, sondern daß der Staat mitsamt seinen politischen Gestaltungen nur die Art ist, wie die Gesellschaft eingerichtet, organisiert ist*), so war nun auch der Ansatzpunkt für eine wirkliche Kritik der Politik und damit für eine wahrhaft umstürzende Revolution gegeben. Sie konnte sich nicht mehr genügen lassen, die politischen Einrichtungen bloß zu reformieren; sie mußte über die dem politischen Verstand eigene Beschränktheit, mit welcher er nur „innerhalb der Schranken der Politik denkt", hinausschreiten und zur Auffassung der sozialen Gebrechen selbst gelangen. (A. a. O. S. 52.) „Die Grenze der politischen Emanzipation erscheint sogleich darin, daß der Staat sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre, daß der Staat ein Freistaat sein kann, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre ... Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben**)." Aber gerade um dieses kümmert sich die menschliche Emanzipation. Nicht mehr um den Staat handelt es sich hier, sondern um ein Gemeinwesen „von ganz anderer Realität und ganz anderem Umfang als das politische Gemeinwesen", um den gesellschaftlichen Zusammenhang, in welchem das Politische gegenwärtig alle seine Glieder, und am leidvollsten den Arbeiter, künstlich isoliert. (Ges. Schr. II, S. 58.) Daher ist auch nicht von einer politischen Revolution Abhilfe zu erwarten, die immer nur partiellen Interessen dient, sondern nur von einer sozialen Revolution,

*) Gesammelte Schriften II, S. 50.
**) Zur Judenfrage, Gesammelte Schriften I, S. 406 u. 407.

die erst eine wirkliche Emanzipation des Menschen darstellt, weil sie auf dem „Standpunkt des Ganzen" steht, weil sie das gesellschaftliche Dasein des Menschen, gegen dessen Trennung von sich das Individuum reagiert, endlich auch bewußt herstellen will. (Vgl. a. a. O. S. 58 und 59.) Es ist also ein Grundirrtum, die politische mit der menschlichen Emanzipation zu verwechseln*). Wer die politischen Formen an sich bekämpft, der hat sich noch ebensowenig von ihrem gegenständlichen Schein befreit wie derjenige, der die Formen des religiösen Bewußtseins bekämpft, ohne die weltliche, reale Grundlage desselben anzutasten. Die bloß politische Emanzipation ist noch der sich selbst entfremdende Ausdruck für Bestrebungen, die in der Form von staatlichen, das heißt allgemeinen Interessen, eigene Sonderinteressen verfechten und daher notwendig widerspruchsvoll werden müssen. Sie gelangt dazu, gerade das, was nur ihrem Sonderstandpunkte entspricht, als das Vernünftige, allgemein Menschliche zu bezeichnen, also das wahre Verhältnis direkt umzukehren.

Nicht anders steht es mit der Ideologie einer nationalökonomischen Emanzipation. „Die Nationalökonomie, welche die Verhältnisse des Privateigentums für wesentliche und vernünftige Verhältnisse hinnimmt, bewegt sich in einem fortwährenden Widerspruche gegen ihre Grundvoraussetzung, das Privateigentum, in einem analogen Widerspruch, wie der Theologe, der die religiösen Vorstellungen beständig menschlich interpretiert und eben dadurch gegen seine Grundvoraussetzung, die Uebermenschlichkeit der Religion, beständig verstößt**)." Nur ausnahmsweise kommen daher die Nationalökonomen, wenn sie irgendeinen speziellen Mißbrauch angreifen, dazu, „den Schein des Menschlichen an den ökonomischen Verhältnissen geltend zu machen", also zu zeigen, daß die ökonomischen Kategorien keine realen Mächte über den Menschen, sondern ihre eigenen wirtschaftlichen Beziehungen sind. Gewöhnlich aber „fassen sie diese Verhältnisse gerade in ihrem offen ausgesprochenen Unterschied vom Menschlichen" als sachliche Macht des Kapitals und Grundeigentums. (A. a. O. S. 129, 141.) So gelangt die in den Voraus-

*) Heilige Familie, Gesammelte Schriften II, S. 197, 211, 215.

**) Heilige Familie, Gesammelte Schriften II, S. 128.

setzungen der Nationalökonomie befangene ökonomische Kritik noch nicht dazu, in widerspruchsloser Weise die menschliche Seite zum Entscheidenden zu machen. Zwar, „die Kritik der Nationalökonomie auf nationalökonomischem Standpunkte erkennt alle Wesensbestimmungen der menschlichen Tätigkeit an, aber nur in entfremdeter, entäußerter Form". (A. a. O. S. 148.) Sie hat zum Beispiel nicht eingesehen, daß die Vorstellung des „gleichen Besitzes" nur „der nationalökonomischen, also selbst sich entfremdete Ausdruck dafür (ist), daß der Gegenstand als Sein für den Menschen, als gegenständliches Sein des Menschen, zugleich das Dasein des Menschen für den anderen Menschen, seine menschliche Beziehung zum anderen Menschen, das gesellschaftliche Verhalten des Menschen zum Menschen ist". (A. a. O. S. 141.) Indem die ökonomische Kritik des jungen Marx die Aufhebung dieser Entäußerlichung der ökonomischen Phänomene durch die Ueberführung in ihre menschlich-gesellschaftliche Form verlangt, mündet sie nicht nur in dasselbe Resultat aus, wie vorhin die politische Kritik, sondern spricht auch das Programm der künftigen theoretischen Arbeit des „Kapital" aus. Die ökonomische Kritik muß ebenso radikal sein wie die politische. Hatte letztere erkannt, daß es nicht den Staat zu reformieren, sondern zu beseitigen gilt, so findet die erstere sich in demselben Verhältnis zu dem ökonomischen Grundphänomen des Eigentums. So wenig die rechtlichen Formen für sich bestehen, so wenig die nationalökonomischen, wie das Eigentum, das „nicht ein einfaches Verhältnis oder gar ein abstrakter Begriff, ein Prinzip ist, sondern in der Gesamtheit der bürgerlichen Produktionsverhältnisse besteht. Da diese sämtlichen bürgerlichen Produktionsverhältnisse Klassenverhältnisse sind, so kann die Veränderung oder gar Abschaffung dieser Verhältnisse natürlich nur aus einer Veränderung dieser Klassen und ihrer wechselseitigen Beziehung hervorgehen, und die Veränderung in der Beziehung von Klassen ist — eine geschichtliche Veränderung, ein Produkt der gesamten gesellschaftlichen Tätigkeit, das Produkt einer bestimmten geschichtlichen Bewegung"*).

*) Gesammelte Schriften II, S. 474 und 475. — Ueber den Begriff der menschlichen Emanzipation bei Marx und seine Bedeutung für eine Soziologie der Revolution vgl. Max Adler „Die

Noch viele interessante Stellen könnten angeführt werden, die deutlich zeigen, wie die von dem kritischen Gesichtspunkt der menschlichen Emanzipation ausgelösten Gedanken überall auf die Bahnen der im „Kapital" zur Erörterung gelangten Probleme führen. Aber die bisherigen Andeutungen dürften genügen, diesen Zusammenhang, den wir ohnedies schon theoretisch begreiflich fanden, nun auch anschaulich gegeben zu sehen. Ist man nur einmal erst aufmerksam darauf geworden, wie wenig es dem Wesen der im „Kapital" enthaltenen theoretischen Arbeit entspricht, sie als eine nationalökonomische im herkömmlichen Sinne zu bezeichnen, hat man erst einmal recht verstanden, warum Marx selbst die Nationalökonomie als eine noch widerspruchsvolle Anschauungsweise ablehnt und die seinige *als Kritik* der politischen Oekonomie bezeichnet, dann wird man schwerlich die Einheit nicht nur des Gedankens, sondern *der Problemstellung* übersehen können, welche die theoretische Wirksamkeit von Karl Marx seit den „Deutsch-französischen Jahrbüchern" bis zum „Kapital" umfaßt. Und wirklich ließe sich kaum ein treffenderes Motto für das „Kapital" finden als die Worte, die Marx in jenen „Deutsch-französischen Jahrbüchern" schrieb: „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst. Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, anderseits auf den Staatsbürger, die moralische Person. *Erst wenn der wirklich individuelle Mensch* den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt, ...erst wenn der Mensch seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft *nicht mehr in der Gestalt der politischen von sich trennt*, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht*)." Mit der Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsordnung hatte Marx nur das Wort eingelöst, das er sich selbst in seiner Jugendzeit gegeben, als er die Forderung empfand und auch aussprach: „Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen werden." Die

---

sozialistische Idee der Befreiung bei Marx" in „Marx-Studien", 4. Bd., auch Separatausgabe, Wien 1918.

*) Gesammelte Schriften I, S. 423 und 424.

Aufdeckung der Eigengesetzlichkeit des sozialökonomischen Prozesses, durch welchen diese alte Welt in eine neue übergeführt wurde, war nur die Verwirklichung des berühmten Leitgedankens, mit dem die Kritik des Marxismus in die Welt sprang: „Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen nicht: laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreien. Wir zeigen ihr nur, worum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will*)." Es zeigt wieder nur von der grandiosen Folgerichtigkeit in der Entwicklung der Lehre von Karl Marx, daß die Reform des individuellen Bewußtseins, mit der Marx begonnen hat, sich im „Kapital" in einer Kritik des gesellschaftlichen Bewußtseins vollendet, in welcher die historische Bedingtheit und ökonomische Klassendifferenzierung desselben zum ersten Male in begrifflicher Schärfe zur Darstellung gelangte.

*) Gesammelte Schriften I, S. 382.

XI. Wissenschaft und Politik.

Noch fehlt ein Zug zur Vollendung des Bildes von Marx als Denker, der sich zwar wiederholt schon merklich machte, indes noch eine spezielle Ausführung verlangt. Es ist dies der Hinweis darauf, wie Marx uns nicht nur durch seine Lehre von der sozialen Eigengesetzlichkeit das Verständnis des Verhältnisses von Theorie und Praxis in ihrer Einheit vermittelt hat, sondern damit zugleich auch der politischen Tätigkeit einen ganz neuen Charakter aufgeprägt hat, in welchem sie nichts anderes mehr war und sein konnte als in aktuelle Wirksamkeit umgesetzte soziale Erkenntnis. Der Schöpfung der Sozialwissenschaft entsprach, wiederum konsequent, die Umgestaltung der Politik aus einem rein empirischen Machtstreben in eine angewandte Wissenschaft, die Ausführung der Aufgabe, die der Positivismus mit Recht als seine wichtigste erkannt hatte, aber noch nicht zustande bringen konnte.

Diese neue Stellung der Politik im Marxismus ist es, durch welche sich tatsächlich die politische Vertretung desselben, die Sozialdemokratie, völlig von dem Charakterbilde einer bloß politischen Partei abhebt. Aber dies ist es auch, was unsere Gegner so wenig begreifen können, daß sie sich darüber eher mit dem Vorwurf einer Ueberhebung der Sozialdemokratie hinwegsetzen, als diese wirklich so grundsätzliche Verschiedenheit einer Partei zu würdigen, die nur politisch ist, weil sie ihnen entgegentreten muß. Dieser neue politische Charakter entspringt durchaus der Eigenart des Marxschen Denktypus, wie wir ihn als Ineinssetzung der Theorie und Praxis, als Verwirklichung des Geistes und Vergeistigung des Wirklichen kennen gelernt haben. Er ist nur das Resultat der neuen gedanklichen Beziehung, die Marx zwischen sozialer Wissenschaft und geschichtlicher Wirklichkeit geschaffen hat, wonach die Theorie nicht etwa erst an die Praxis herangebracht wer-

den muß, sondern selbst nur die verstandene Praxis ist, also unmittelbar praktisch, das heißt aber in Anwendung auf das soziale Leben, politisch sein muß. Politik im Sinne des Marxismus ist nicht mehr ein Intrigieren und Paktieren, ein schlaues Schaukelspiel von Interessen, ein skrupelloses und wenn nötig auch brutales Betreiben ehrsüchtiger Pläne, sondern eine planmäßige und zielbewußte Verfolgung des sozialen Prozesses *als eines gewußten*, als eines in seinen Tendenzen und seinen Mitteln erkannten, was freilich die Anwendung der alten Formen der Politik nicht sofort ausschließt, jedoch stetig überflüssiger macht.

Aber gerade weil dem so ist, verlegt die neue Charakterart der Politik den Schwerpunkt auf die theoretische Seite. Hier hatte der Marxismus das Extrem zum Utopismus abzuwehren, das „Nur Praktische" des platten Empirismus, die Abneigung, ja die Feindseligkeit gegen alle geistige Ueberwindung des dürftigen Augenblicks und der Engherzigkeit momentaner Interessen. Die notwendige Einseitigkeit, ja Beschränktheit, die dem bloß politischen Standpunkt eigen ist, konnte nur durch die Vielseitigkeit und Totalität, wie sie einer theoretischen Beurteilung entspringt, zum Weichen gebracht werden, die denn auch nunmehr die maßgebende Richtungskonstante der Politik im Marxismus wurde. *Das* kennzeichnet heute in augenfälligster Weise jeden marxistischen Politiker, daß er sich in erster Linie als Theoretiker fühlt, daß seine prinzipielle Stellung zu den Aufgaben der Politik vor allem die der theoretischen Kritik ist. Während sonst die politische Stellungnahme gerade dadurch charakterisiert ist, daß sie die Sonderinteressen bestimmter Machtgruppen auch für ihr theoretisches Urteil zum Ausgangspunkt nimmt, oder besser gesagt, das letztere den ersteren akkomodiert, wenn nicht gar unterwirft, fällt sie vom Standpunkte des Marxismus mit der Beurteilung aller staatlichen und gesellschaftlichen Tätigkeit *aus dem Ganzen der sozialen Erkenntnis* zusammen. Diese durchaus andersartige Stellungnahme der marxistischen Politik hängt aber nicht etwa mit einem intellektuellen oder moralischen Vorzug ihrer Vertreter zusammen, wiewohl kein Zweifel ist, daß, wenn jene alte Form der Politik vielleicht wirklich den Charakter verdirbt, diese neue sicherlich einen Cha-

rakter verlangt; sie ist auch nicht etwa die Folge einer weniger entschlossenen Vertretung der Sonderinteressen ihrer Machtgruppen — ein Vorwurf, den man wohl zuletzt der proletarischen Politik machen wird. Sie ist vielmehr abermals aus der theoretischen Einsicht hervorgegangen, daß die Vertretung ihrer Sonderinteressen zugleich mit jenen Entwicklungstendenzen der sozialen Gesetzmäßigkeit zusammenfällt, deren Durchsetzung die wissenschaftliche Erforschung dieser Gesetzmäßigkeit als notwendig erkannt hat. Die proletarische Politik kann angewandte Wissenschaft werden, weil die Resultate der Wissenschaft mit ihren Zielen gar nicht in Widerspruch geraten; denn die Ziele der proletarischen Politik sind ja gar nichts anders als die von der Wissenschaft aufgedeckte gesellschaftliche Entwicklung in Form der bewußten Aktion.

An diesem Punkte scheidet sich also die proletarische von der bürgerlichen Politik, weil schon vorher die bürgerliche und proletarische Stellungnahme zur sozialen Theorie sich geschieden hat. Die Bourgeoisie *kann* auf dem Gebiete der Sozialwissenschaft nicht mehr sich jene Unbefangenheit erhalten, die alle Wissenschaft verlangt, das Proletariat aber *braucht* sie gar nicht. Sobald die Ergebnisse der Sozialwissenschaft das Fundament der bürgerlichen Herrschaft antasten und ihren Bestand in Frage stellen, handelt es sich, wie Marx dies zwar scharf aber unwiderleglich formuliert hat, für deren offizielle Vertreter, also vor allem für ihre Politiker, „nicht mehr darum, ob dies oder jenes Theorem wahr sei, sondern ob dem Kapital nützlich oder schädlich, bequem oder unbequem, ob polizeiwidrig oder nicht"*). Das Proletariat dagegen braucht gar nicht unbefangen zu sein. Denn da die theoretische Kritik die Notwendigkeit der Beseitigung des Kapitalismus aufzeigt, so macht im Gegenteil gerade die bewußte Verfolgung seiner Sonderinteressen das Proletariat nur um so empfänglicher für die Aufnahme einer Theorie, die alle seine Bestrebungen unterstützt. Darin liegt auch die Erklärung, wieso das im Grunde so gedankenschwere System des Marxismus doch popularisiert werden kann, ja bei intelligenten Arbeitern sogar auf eine Aufnahmefähigkeit stößt, die wunderbar wäre, wüßten wir nicht, daß sich hierin nur das Gefühl des Proletariers kundgibt, der sich seines

*) Das Kapital I. S. XII.

eigenen Geschicks und seiner Aufgabe bewußt zu werden beginnt. De te fabula narratur — und in der Tat, soweit überhaupt die Wissenschaft ein Parteibündnis eingehen kann, oder, um wieder mit Marx zu reden, „soweit eine solche Kritik überhaupt eine Klasse vertritt, kann sie nur die Klasse vertreten, deren geschichtlicher Beruf die Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und die schließliche Abschaffung der Klassen ist — das Proletariat". (A. a. O. S. XIII.) So erwächst also der eigenartige, gegenüber jeder bürgerlichen Politik ebenso intransigente als ihr überlegene Charakter der proletarischen Politik durchaus als gewußte und gewollte Konsequenz aus dem theoretischen Standpunkt des Marxismus. Die Theorie schlägt unmittelbar in Praxis um, weil in der Theorie, wie sie der Marxismus uns verstehen gelehrt hat, nichts richtig sein kann, was in der Praxis nichts taugt; ist die soziale Theorie doch nur die gedankliche Rekapitulation der Praxis selbst. Aber eben darum wird auch aus dieser Praxis immer mehr ausgemerzt, was die Theorie als untauglich erkannt hat, eine wirklich erfolgreiche und bestandfähige soziale Wirkung zu erzielen. Auf marxistischer Grundlage wird so erst die Politik wirklich das, was ihr Name von ihr aussagt, eine Kunst im griechischen Sinne dieses Wortes, nämlich die kundige, sachgemäße Arbeit an der Einrichtung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, mit einem Worte: die Technik der Gesellschaft.

Diese Einheit von Theorie und Praxis, wie sie einer Politik eigen ist, die nur mehr die Anwendung der sozialen Wissenschaft sein will, stellt sowohl Lehre wie Leben von Karl Marx seit dem „Kommunistischen Manifest" immer großartiger ins Licht der Geschichte. Aber sie reicht, nur weniger augenfällig, wie alle Hauptzüge in seinem Denkerbilde, bis in die Jugendzeit zurück. Die frühe Form ihrer Aeußerung ist die Kritik, mit der Marx gegen die Unfruchtbarkeit der Philosophie in ihrer spekulativen Gestalt für das Verständnis der Zeit ankämpft. Dieselbe Energie, mit welcher die Hegelschen metaphysischen Vorstellungen in die spezifische Gestalt der Marxschen Anschauungen umgewandelt werden, ist es auch, die gleichzeitig an der Vermittlung der philosophischen Gedankenwelt mit den Anforderungen und Gestaltungen der wirklichen Alltagsarbeit arbeitet. Die Theorie soll auch auf der

Stufe ihrer höchsten Ausbildung als Philosophie praktisch sein, das heißt einen lebendigen Zusammenhang mit ihrer Zeit behalten. Wieder klingt es wie ein programmatisches Wort zu seiner eigenen künftigen theoretischen und politischen Wirksamkeit, wenn wir schon in der Doktordissertation lesen: „Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als Wille aus dem Schattenreich des Amenthes hervortretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt*)." Aber der theoretische Geist kann die Wirklichkeit nur aufnehmen, indem er sie begreift. Mit der Verweisung der Philosophie auf die Wirklichkeit war daher nicht etwa ihre Abdankung zugunsten eines platten Empirismus gemeint, sondern die bewußte Ergreifung der Probleme der historischen Realität, die Durchleuchtung derselben mit den Mitteln des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens. In diesem Sinne sollte das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie bedeuten. (A. a. O. S. 114.) Die Philosophie soll praktisch werden durch ihre unmittelbare Verbindung mit den Gestaltungen der Zeit, wobei sie durchaus nichts von ihrer theoretischen Würde einbüßt. Denn sie kann ja nicht anders praktisch werden, als indem sie das Konkrete nach ihrem ideellen Maßstab aufnimmt und kritisiert. Es ist somit in Wahrheit eine Familiarisierung der Idee, die in der bisherigen deutschen Philosophie sich in unnahbarer Ferne gehalten hat, eine Uebersetzung aus der Sprache der Götter in die der Menschen**), wenn sich die Philosophie mit den sozialen und politischen Erscheinungen zu beschäftigen beginnt. Die Philosophie ist bisher isoliert und unpraktisch gewesen. Sie benahm sich, als wäre sie nicht von dieser Welt. „Mit Recht fordert daher die praktisch politische Sekte in Deutschland die Negation der Philosophie." Aber ihr Unrecht besteht darin, daß „sie glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes einige ärgerliche und banale Phrasen über sie hermurmelt.... Ihr verlangt, daß man an wirkliche Lebenskeime anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher

*) Gesammelte Schriften I, S. 114.
**) Vgl. Gesammelte Schriften I, S. 248.

nur unter seinem Hirnschädel gewuchert hat. Mit einem Worte: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*)."

War diese Mahnung mit Recht gegen die praktischen Ideophoben am Platze, so wie sie es heute noch ist, so galt allerdings auch den unpraktischen Ideologen die andere Mahnung, ihr eigenes Denken nicht außer Zusammenhang mit der wirklichen Welt zu wähnen und zu erkennen, „daß die seitherige Philosophie selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, Ergänzung ist". (A. a. O. S. 390.) Erst auf diesem Wege könnte sie aufhören, ein isoliertes System zu sein. Sie wird unmittelbare denkende Erfassung der sozialen Wirklichkeit, ihre Verwirklichung ist zugleich ihr Verlust, das heißt ihre Aufhebung als unfruchtbare Spekulation, als taten- und wirkungslose Phantasterei, und deshalb kann sich Philosophie nicht verwirklichen, ohne sich aufzuheben.

Diese Aufhebung der Philosophie, die, wie wir sehen, gar nichts mit ihrer „Abschaffung" zu tun hat, sondern im Gegenteil auf ihre Weiter- und Höherbildung zielt, ist nur ein anderer Ausdruck für die Aufhebung ihrer Selbstentfremdung gegenüber den Interessen und dem Verständnisse der Mitwelt. Sie ist ein Protest gegen die unnatürliche Trennung, in welche das Denken vom Handeln geraten ist, in welcher „der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes" krankhaft zu entarten drohte. Der hochfliegenden, die realen Verhältnisse tief unter sich lassenden Theorie der deutschen Ideologen mußte zur Erkenntnis gebracht werden, daß die Theorie „in einem Volke immer nur so weit verwirklicht (wird), als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist". (A. a. O. S. 393.) Sie soll und muß sich aber verwirklichen, will sie nicht, was allem Wesen einer Theorie zuwider ist, bloße Träumerei bleiben. Der weltabgewandten Kritik der deutschen spekulativen Philosophie hält darum Marx die soziale Kritik der Franzosen und Engländer gegenüber, an welchem Beispiel deutlich erkennbar ist, wie die lebendige Einheit von Wissenschaft und Politik der Angelpunkt seiner Gedanken über diesen Gegenstand ist. „Die Kritik der Franzosen und Engländer ist nicht so eine abstrakte

*) Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Gesammelte Schriften I, S. 390.

jenseitige Persönlichkeit, die außer der Menschheit steht, sie ist die wirkliche menschliche Tätigkeit von Individuen, die werktätige Glieder der Gesellschaft sind, die als Menschen leiden, fühlen, denken und handeln. Darum ist ihre Kritik zugleich praktisch, ihr Kommunismus ein Sozialismus, in dem sie praktische handgreifliche Maßregeln geben, indem sie nicht nur denken, sondern noch mehr handeln...*)"

Ueberblicken wir von da aus die Jugendgedanken, deren hinreißende Sprache allein schon beweist, welche innere Ueberzeugung sie künden, die Gedanken von der Theorie, die zur materiellen Gewalt werde, sobald sie die Massen ergreift, von der Befreiung Deutschlands, welche allein möglich sei auf dem Standpunkte einer Theorie, die den Menschen zum höchsten Wesen des Menschen erklärt, von der Philosophie, die der Kopf des Proletariates sei, wie dieses das Herz der Philosophie, lesen wir den prophetischen Satz: „Sobald der Blitz des Gedankens in diesen naiven Volksboden (des Proletariates) eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen**)", — so ist jetzt erkennbar geworden, wie dies alles nicht etwa ein Rest der reinen Ideologie ist, die Marx zu beseitigen strebte, sondern im Gegenteil ein Grundgedanke seines Schaffens und eine Wahrheit, die allerdings erst er selbst realisieren sollte. Es ist der Ausdruck einer Anschauung, von der Marx vom Anfang seines geistigen Schaffens bis an sein Ende stets geleitet war, und die er gerade durch seine Umgestaltung der Sozialphilosophie zur Sozialtheorie, der Philosophie der Geschichte zur Erkenntnis der Geschichte in immer reicherem Maße verwirklicht hat. Denn die Philosophie, von der hier die Rede war, deren zündende Kraft im Volke Marx ersehnte, war ja nichts anderes als die aus der historisch-politischen Wirklichkeit, aus den sozialen Bedürfnissen und Bestrebungen des Volkes selbst sich hervordrängende neue Gedankenwelt, von der sich denn auch erfüllen mußte, daß sie vom Volke begierig aufgenommen und verstanden werden wird. Mit einem Worte, die Philosophie war der Sozialismus, aber nicht mehr als Elendsruf, als Revolte, als bloß politisch-ökonomische Aktion, sondern in dem

*) Heilige Familie, Gesammelte Schriften II, S. 263.
**) Gesammelte Schriften I, S. 398.

neuen Sinne, in dem Marx ihn auffaßte, als die selbstbewußt gewordene Bewegung des sozialen Organismus, und von dem sein tiefsinniges Wort gilt: „Erst in dem Sozialismus kann ein philosophisches Volk seine entsprechende Praxis, also erst im Proletariat das tätige Element seiner Befreiung finden*)." Dem Proletariate des „philosophischen Volkes", dem deutschen Proletariate, hat Marx den Ruhm zuerkannt, daß er „der Theoretiker des europäischen Proletariates (sei), wie das englische Proletariat sein Nationalökonom und das französische Proletariat sein Politiker ist". Er hat damit wohl auch dem Bewußtsein seiner eigenen Bedeutung Ausdruck gegeben, die sich ihm schon damals deutlich machte; allein in dem Vorzug des „deutschen" Elementes, auf den Marx öfters und auch noch in den Briefen an Sorge zu sprechen kommt, ist es im Grunde nur die überragende Wichtigkeit der Theorie, die er dadurch anerkannt wissen will**).

So schließt die Marxsche Neuschöpfung eines theoretischen Standpunktes für die Erfassung der sozialen Gesetzmäßigkeit Wissenschaft, Geschichte und Politik zu einer großartigen Einheit zusammen, in welcher die Geschichte nur die dynamische Seite der sozialen Erkenntnis darstellt und die Politik nur das bewußte letzte Glied der erkannten Gesetzmäßigkeit ausmacht. Auf diese Weise werden Geschichte und Politik zu Vollstreckerinnen jener Ideen, die unter dem Begriff der menschlichen Gesellschaft schon seit zahllosen Generationen den Menschen als Ideale vorschwebten, zu denen doch erst der lange und unheilvolle Umweg des Klassenkampfes führen konnte. Die Marxsche Lehre führt damit in grandioser Weise das Programm aus, das der junge Marx seinem ganzen Schaffen genial vorangestellt hat: „Es wird sich zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen

*) Gesammelte Schriften II, S. 55.

**) Vgl. Briefe an Sorge. Stuttgart 1906. S. 33: „Deutschen Einfluß, weil deutsche Wissenschaft", und besonders S. 40, wo Marx den Vorwurf des Pangermanismus gegen den Generalrat der „Internationalen" darauf reduziert, „daß die englischen und französischen Elemente theoretisch vom deutschen Element beherrscht sind, und diese Herrschaft, i. e. die deutsche Wissenschaft, sehr nützlich und selbst unentbehrlich finden".

Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt." Dieses Bewußtsein vermittelt zu haben, ist das unvergängliche Werk von Karl Marx, und diese alte Arbeit zustande zu bringen, die menschliche Vergesellschaftung endlich zu ihrem vollkommenen Ausdruck zu führen, das große Vermächtnis, das er uns hinterlassen. Die Welt des Proletariats hat es in den Jahrzehnten seit Marx dahingegangen, sich immer mehr zu eigen gemacht und wird es nicht im Stiche lassen, bevor es nicht schön und herrlich erfüllt ist. Aber auch die Welt der Wissenschaft hat durch das Schaffen dieses Mannes einen Plan erhalten, auf dem seine Gedanken noch für lange Zeit hinaus das Programm ihrer Weiterentwicklung sein werden.

XII. Die Verwirklichung der Philosophie.

Es ist eine imponierende Geschlossenheit, in der sich uns die Geistesarbeit von Karl Marx von Anfang bis zu Ende darstellt. Wie überall, wo wir auf den Schöpfer eines neuen Geistestypus stoßen, ist in dieser Arbeit ein Fortschritt nur in der Selbstaufklärung und inhaltlichen Bereicherung des Denkens; die Richtung und Auffassungsart aber steht vom Anfang der selbständigen Denkarbeit fest, da ja gerade diese Konstanz es ist, welche die spezifische Verarbeitung des Erfahrungsinhalts in jenen besonderen Formen ermöglicht, die uns als neue Theorie der Wirklichkeit entgegentreten. Sie stellt die ursprüngliche Apperzeption dar, mit welcher ein genialer Denker eine neue Weltauffassung zustande bringt. Wirklich sahen wir auch alle Leitgedanken des entwickelten Marxismus schon in den Schriften des jungen Marx vorbereitet, und mehr als einmal zeigte es sich, wie für die theoretische und praktische Wirksamkeit seiner vollreifen Zeit sich nirgends glänzendere Charakteristiken und treffendere Stichworte finden ließen als gerade in den Jugendschriften. Fürwahr, das Dichterwort de Vignys, das Comte seiner „Positiven Politik" gleichsam als Epigramm seines Lebens voraussetzte, es darf — und vielleicht mit größerem Recht — auch die Lebensarbeit von Karl Marx bezeichnen:

„Was ist ein großes Leben? —
Ein Gedanke der Jugend, verwirklicht in der Reife des Alters."

An einen dieser Jugendgedanken sei noch zum Abschluß besonders erinnert; denn in ihm vollendet sich das soziale Schicksal der Wissenschaft. Wenn Marx die Philosophie einmal den Kopf des Proletariats nannte und dieses das Herz der Philosophie, so wissen wir, wie dies dahin zu verstehen war, daß die soziale Philosophie nur lebendig werden könne, wenn sie in den Köpfen derjenigen lebt,

welche die soziale Wirklichkeit ausmachen. Dieses Verhältnis setzt aber eine notwendige Gegenseitigkeit voraus: das Proletariat ist *nur dann* das Herz der Philosophie, *wenn* diese sein Kopf sein will, wenn sie also sich um das Proletariat kümmert. Und in dem Nachweis, daß das Nichtkümmern, wie sehr es vom Klassenstandpunkt aus begreiflich ist, vom Standpunkte der Wissenschaft aus und auf ihrem Arbeitsgebiet selbst nicht bloß eine Charaktersache, sondern ein *theoretischer Defekt* ist, nämlich eine Verkennung der wirksamen Kräfte des sozialen Lebens ist, liegt noch eine andere Bedeutung des so verkannten Begriffs einer proletarischen Wissenschaft im Gegensatz zu der bloß bürgerlichen. Die *proletarische Wissenschaft* ist nicht etwa, wie unsere Gegner gerne spotten, ein bloß parteimäßiges Wissen, eine Wissenschaft, die *nur* für das Proletariat gilt, sondern eine solche, die endlich *auch* für das Proletariat gilt. Es ist die Wissenschaft, die auf die soziale Welt nicht vergißt; der es nicht genügt, in der großartigen Atmosphäre der Sternwarten und Laboratorien, der Museen und Bibliotheken zu leben, die Geisteskultur bis zur äußersten Verfeinerung zu treiben und durch den stumpfsinnigen Blick des Nachbars nicht gestört zu werden, der nicht einmal lesen kann. Die proletarische Wissenschaft, die wir Marx verdanken, das ist zugleich die Erkenntnis, daß eine Philosophie noch kraftlos, eine Wissenschaft noch nutzlos ist, die für die große Masse des Volkes nicht besteht, daß also beide, Philosophie und Wissenschaft, nur erstarken können, wenn die große Masse endlich aufhört, weiter nichts zu sein als — Proletariat, als die Grundlage dieser Scheinkultur. So wird uns das prachtvolle Wort von Karl Marx, mit welchem er seinen Gedanken von der Aufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung variiert, nicht nur zum Leitmotiv seines geistigen Schaffens, sondern auch des *wissenschaftlichen* Sozialismus selbst, das zugleich den nächsten Abschnitt zu einer wirklichen Kulturentwicklung anschaulich vorzeichnet: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die *Aufhebung des Proletariats*, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die *Verwirklichung der Philosophie*.“ Das Proletariat ist längst daran, durch seinen vom Geiste Marx' erfüllten Emanzipa-

tionskampf, in dem sein Bildungsstreben einen immer machtvolleren Aufschwung nimmt, diesen Satz, so viel an ihm liegt, zu immer größerer Wahrheit zu bringen; mögen die Männer der Philosophie und Wissenschaft bei der ihnen zugefallenen Aufgabe nicht zurückbleiben! Möge das glanzvolle Erscheinen eines Gedanken und Tat vereinigenden Denkers wie Karl Marx kein Meteor bleiben an dem Himmel der Wissenschaft!

Anhang.

Marx' Verhältnis zur Erkenntniskritik.

Das Verhältnis des Marxschen Denkens zur Erkenntniskritik und insbesondere zu jener Grundrichtung derselben, die von Kant ausgeht, ist bisher wenig behandelt worden. Ist überhaupt die Würdigung seiner Denkarbeit über ihre ökonomisch-politische Bedeutung hinaus bezüglich ihrer philosophischen Charakteristik stets nur ausnahmsweise erfolgt, so hat, wenn dies einmal geschah, gewöhnlich ihre Entwicklung aus und gegen Hegel alles Interesse absorbiert. Und selbst das so gründliche Buch von Karl Vorländer über „Kant und Marx" hat nur die Gedankenmotive aufgesucht, die auf geschichtsphilosophischem und ethischem Gebiet zwischen diesen beiden Denkern verwandt sind, dagegen die erkenntniskritischen nicht in seine Betrachtung einbezogen. Allerdings sind diese bei Marx weder ihm selbst bewußte Elemente, noch sind sie leicht festzustellen. Sie ergeben sich vielmehr dem Blick erst dann, wenn man bereits mit einem erkenntniskritischen Interesse an die Schriften von Marx herantritt. Gleichwohl erscheint mir eine solche Untersuchung nicht nur an sich reizvoll, sondern geeignet, das tiefere Verständnis für die Eigenart des Marxschen Denkens zu erschließen. Und da ist es denn von außerordentlichem Interesse, zu sehen, wie meines Erachtens auch dieser Denker an dem entscheidenden Punkte der Erkenntnistheorie, nämlich in der Frage nach der Natur des Dingbegriffes, den kritischen Konsequenzen der Erkenntnistheorie entgegenkommt, welche bekanntlich die Realität des Dinges in der Regelhaftigkeit des Bewußtseins begründet sieht. Natürlich — da Marx nicht ex professo Erkenntnistheoretiker war — geschieht dies nur so weit, als dies einer überall sich bewußt bloß im Rahmen logischer Erörterung haltenden Untersuchung überhaupt möglich ist. Das wird

machen, die gewohnt sind, in Marx immer nur den „Materialisten" zu sehen, vielleicht als eine allzu kühne Behauptung erscheinen. Sie werden hoffentlich durch das Folgende beruhigt werden.

Freilich ist es gerade in philosophischen Dingen schwer, die Ansichten dieses Denkers zum Belege anzuführen, und deshalb ist wohl bis heute die Zeichnung des philosophischen Charakterbildes von Karl Marx ein unerfüllter Wunsch geblieben, obgleich das Bedürfnis danach immer dringender wurde, in je weitere Kreise die geistige Ausbreitung seiner Lehren drang. Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, wie manche übereifrige Anhänger oder voreilige Gegner hie und da gemeint haben, weil sein Verhältnis zur Philosophie, abgesehen von seiner Jugendzeit, nur ein sehr loses gewesen, ja, eigentlich nur dadurch gekennzeichnet sei, daß es ihm gelang, rechtzeitig der Hegelschen „Sophistik" zu entrinnen. Im Gegenteil zeigen die Werke aller seiner Lebensalter überall die tiefsten Spuren philosophischer Arbeit, eines echt philosophischen Denkens, das nicht bloß zum Behufe da ist, sich äußerlich in einzelnen fachphilosophischen Mikrologien den Befähigungsnachweis zu verschaffen, sondern das den ganzen Menschen trägt und keinen speziellen Ausdruck braucht, weil jede Zeile ein sprechender Stein ist, der die Größe des ganzen Gedankenbaues verkündet. Auch konnte es sicherlich nur eine philosophische Arbeit sein, die zu bewirken vermochte, daß Marx seinen Hegel nicht einfach verließ, sondern überwand.

Wie intensiv sich Marx mit der Philosophie in den ersten Jahren seiner geistigen Wirksamkeit beschäftigte, liegt ja in den Schriften bis zur Mitte der Vierzigerjahre des vorigen Jahrhunderts offen zutage, also bis zu der Zeit, in welcher das inzwischen begonnene Studium der französischen und englischen Oekonomen sowie Sozialisten sein Denken mitzubestimmen anfängt. Aber gerade die zweite Hälfte dieser Vierzigerjahre, in welcher nunmehr das wissenschaftliche Interesse bei Marx die ausgesprochene Richtung auf die Vertiefung in die Oekonomie nimmt, ist erfüllt von eindringendster und folgenschwerer philosophischer Arbeit. In diese Zeit fällt die Loslösung von dem metaphysischen Idealismus der Hegelschen Philosophie durch die Studien der „Heiligen Familie", die so viele

Keime des bis dahin sich selbst noch nicht völlig erfassenden Denkens von Marx entfalten. Und kurz zuvor war die mächtigste Waffe dieser Philosophie, ihre Dialektik, freilich nicht direkt, aber unter der von Proudhon (sehr mißverständlich) aufgefaßten Form in der Schrift „Das Elend der Philosophie" mit kritisiert worden. Aber noch mehr: in diese Zeit fällt auch die große Abrechnung, die Marx und Engels mit ihrem „ehemaligen philosophischen Gewissen in Form einer Kritik der nachhegelschen Philosophie hielten", über welche Marx in der Vorrede zur Kritik der politischen Oekonomie berichtet (Seite XIII der Ausgabe von Karl Kautsky), eine Schrift, welche (siehe die Erklärung K. Marx' betreffs seiner Kritik K. Grüns in der „Deutschen Brüsseler Zeitung" vom 6. April 1847*) den Titel führen sollte: „Ueber die deutsche Ideologie" und eine „Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten" enthielt. Die mittlerweile aus dieser Schrift zur Veröffentlichung gelangten Bruchstücke, nämlich die Kritik Karl Grüns im XVIII. Jahrgang der „Neuen Zeit" (I. Band) und die Max Stirners im III. Jahrgang der „Dokumente des Sozialismus", lassen mit oft überraschender Deutlichkeit erkennen, wie die namentlich in der letzteren Kritik schon vollkommen klar zum Ausdruck gelangende materialistische Geschichtsauffassung sich für Marx nur aus der Vereinigung seiner ökonomisch-politischen Studien mit seiner bisherigen philosophischen Arbeit ergeben hatte, also durchaus nicht so, daß nun etwa der Oekonom den Philosophen verdrängt hätte. Im Gegenteil kann man nun verfolgen, wie es gerade nur diese so unablässig sich selbst kritisierende Denkarbeit *an den philosophischen Problemstellungen seiner Zeit* war, aus welcher jene Prägnanz des Gedankens und jene kritisch geläuterte Methode sich herausringen konnte, der es dann gelang, in ihrem Resultat, eben in der materialistischen Geschichtsauffassung, zu einer großartigen Einsicht in das Wesen des sozialen Lebens vorzudringen. Diese Erkenntnis, welche die deutsche spekulative Philosophie nur erst in verhüllter

*) Mitgeteilt von F. Mehring: „Nochmals Marx und der »wahre« Sozialismus", „Neue Zeit", XIV/2, Seite 397.

Gestalt zutage gefördert hatte, war nur mit philosophischen Mitteln von den „Sophistikationen" der Hegelschen Idee ebensogut wie von den Deklamationen der Feuerbachschen Liebe zu befreien und hiedurch allererst auf einen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen. Hiemit war denn auch schließlich der Standpunkt begründet, von dem aus die ökonomischen Großtaten der kommenden Epoche in ihrer wissenschaftlichen Natur sichergestellt waren. Und das ökonomische Lebenswerk von Karl Marx wurzelt so seiner logischen Möglichkeit nach ganz und gar in großen entscheidenden Richtungen seines Denkens, die nur aus einer philosophischen Revision seines Bewußtseins gewonnen waren.

Es ist daher für die Erfassung des philosophischen Gehaltes in der Marxschen Lehre nicht minder wichtig wie für ihr soziologisches Verständnis, festzuhalten, daß es in der Tat nicht zwei Grundlehren im Marxismus gibt, die materialistische Geschichtsauffassung und die ökonomische Kritik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, sondern daß beide eine geistige Einheit bilden in dem Sinne, daß die vermittels der Mehrwertstheorie durchgeführte Analyse des kapitalistischen Produktionsprozesses nur vom Standpunkt der entwickelten materialistischen Geschichtsauffassung möglich war, welche mit ihrem grundlegenden Begriff des Produktionsverhältnisses zum ersten Male auch den Grundbegriff einer wirklich zum Ziele führenden Sozialtheorie aufgegriffen hatte: nämlich den vergesellschafteten Menschen*).

Es sollte daher auch nicht mehr übersehen werden, daß der Ort, an welchem sich die berühmte Zusammenfassung dieser Geschichtsauffassung findet, gerade das Vorwort zur ersten grundlegenden ökonomischen Schrift von Marx ist, das Vorwort von „Zur Kritik der politischen Oekonomie", und daß er selbst dort direkt auf

*) Karl Marx, „Kapital", III/2, Seite 415: „... Produktionsverhältnisse — Verhältnisse, welche die Menschen in ihrem gesellschaftlichen Lebensprozeß, in der Erzeugung ihres gesellschaftlichen Lebens eingehen." Vgl. auch „Zur Kritik der politischen Oekonomie", Vorwort, Seite XI: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen."

den Zusammenhang hinweist, in welchem die nunmehr mit diesem Werk einsetzende „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft", die nur „in der politischen Oekonomie zu suchen sei", mit jener philosophischen Gedankenrichtung zusammengehört, welche mit der kritischen Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie begann*). Wie wenig zudem auch hier, schon mitten in der Beschäftigung mit rein ökonomischen Problemen, für Marx die bewußte Verbindung mit der philosophischen Durchdringung seines Stoffes verloren ging, konnte man wieder erst neuerdings aus seinen eigenen Schriften erfahren, nämlich aus der kürzlich veröffentlichten und ihrer Entstehungszeit nach einige Jahre *vor* die „Kritik" fallenden „Einleitung zu einer Kritik der politischen Oekonomie"**), deren namentlich für die Frage nach der erkenntniskritischen und methodologischen Stellung von Karl Marx wichtiger Inhalt noch im folgenden zu erörtern sein wird.

Es folgt nun die gewaltige Insolationszeit, in welcher sich im Geiste von Karl Marx in einer unermüdlichen, riesenhaften Durcharbeitung des bisherigen Denkens über die ökonomischen Phänomene jene Energie ansammelt, von welcher seither und noch auf lange Zeit hinaus alles Leben nicht nur in der ökonomischen, sondern in der Sozialwissenschaft überhaupt zehrt und befruchtet wird. Aber auch jetzt noch ist die ausgesprochen philosophische Richtung der Gedankenentwicklung bei ihm unverkennbar geblieben; denn das ganze „Kapital" ist durchdrungen von dem *bewußten* Bestreben, die unermeßliche Vielgestaltigkeit des wirtschaftlichen Lebens, das Durcheinandertreiben seiner oft so widerspruchsvollen Erscheinungen und schließlich den verwirrendsten Gegensatz des scheinbar ganz von Einzelentschließung bestimmten und zuletzt doch demselben Einzelwillen übermächtig und unpersönlich entgegentretenden ökonomischen Geschehens in eine *gedankliche, begriffliche Ordnung* zu bringen, aus welcher mit einem Male die Gesetzlichkeit hervorspringt, welche dieses Chaos beherrscht. Es war derart in der Tat seine wissenschaftliche Arbeit unausgesetzt mit bewußter logischer und metho-

*) K. Marx, „Zur Kritik der politischen Oekonomie", herausgegeben von K. Kautsky, I. Auflage, 1897, Seite X—XI.

**) Veröffentlicht in der „Neuen Zeit", XXI/1.

dologischer Reflexion verknüpft, was gleich später noch deutlicher erkennbar werden wird. Und so kann es nun gewiß nicht mehr als etwas Ueberraschendes erscheinen, sondern fügt sich vielmehr konsequent in das Charakterbild ein, das wir von Marx als Philosophen gewinnen müssen, wenn wir von Lafargue hören, daß Marx noch in seinen späten Lebensjahren, als ihm infolge der letzten Krankheit seiner Frau die Ruhe zu seinen ökonomischen Arbeiten fehlte, wie zur Erholung und Ablenkung sich in Studien der höheren Mathematik versenkte und (sehr charakteristisch nicht nur für den Dialektiker, sondern auch für den Methodologen Marx) eine Abhandlung über die Infinitesimalrechnung schrieb, ja, daß „er beabsichtigte unter anderem, eine Logik und eine Geschichte der Philosophie zu schreiben"*).

Es ist ja begreiflich, daß die Bedeutung von Karl Marx auch als Philosoph längere Zeit zurücktreten mußte, solange man ihn hauptsächlich nur als den Verfasser des „Kapital" kannte und über der Mühe, den gewaltigen Sinn seiner ökonomischen Lehren sich zu eigen zu machen und gegen Mißverständnis zu verteidigen, weniger Aufmerksamkeit für die methodologische Seite seiner Denkarbeit haben konnte. So mußte außer acht bleiben, wie gerade aus diesem ökonomischen Hauptwerk alle tragenden Gedanken, so namentlich die allen ökonomischen Mystizismus radikal vernichtende Lehre vom Fetischcharakter der ökonomischen Erscheinungen innerhalb einer warenproduzierenden Wirtschaftsordnung, zurückwiesen auf den philosophischen Werdegang, in welchem sie im heftigsten kritischen Kampfe gewonnen worden waren. Seitdem nun aber die übrigen Schriften dieses Denkers zum allergrößten Teil leicht zugänglich gemacht worden sind, seitdem es dadurch also möglich ist, das geistige Wachsen und Reifen dieses großartigen Denkerlebens im einzelnen zu verfolgen und gleichsam zu sehen, wie an seinem treibenden Stamm sich Jahresring um Jahresring ansetzt, in stets größerem Kreise stets mächtigeres Leben und Wirken einschließend, seitdem steht auch der einheitlich philo-

*) Paul Lafargue, „Karl Marx, Persönliche Erinnerungen", „Neue Zeit", IX/1, Seite 10—15.

sophische Grundcharakter dieser Arbeit immer deutlicher vor Augen. Und wenn wir bei Lafargue lesen: „Marx' Gehirn war mit einer unglaublichen Menge von historischen und naturwissenschaftlichen und philosophischen Theorien gewappnet, und er verstand es ausgezeichnet, sich aller dieser in langer geistiger Arbeit gesammelten Kenntnisse und Beobachtungen zu bedienen. Man konnte ihn wann immer und über was immer befragen, und man erhielt die ausreichendste Antwort, die man wünschen konnte, und sie war immer von philosophischen Reflexionen von allgemeiner Bedeutung begleitet.... Sicherlich enthüllt uns das „Kapital" einen Geist von erstaunlicher Kraft und hohem Wissen; aber für mich wie alle, die Marx nahe gekannt haben, zeigt weder das „Kapital" noch eine andere seiner Schriften die ganze Größe seines Genies und Wissens. Er stand hoch über seinen Werken"*) — dann bedeuten namentlich die Schlußworte dieser Stelle, die zuerst nur einen persönlichen Eindruck Lafargues vermitteln konnten, immer mehr ein sachliches Urteil, welches durch die Einwirkung der Totalität des geistigen Schaffens Marx' auf unsere Auffassung — ein freilich nur schwacher Ersatz jenes unmittelbaren Einflusses seiner Persönlichkeit — ganz notwendig in uns hervorgerufen werden muß**).

*) Paul Lafargue, a. a. O., Seite 15.

**) Ich möchte nicht gerne so mißverstanden werden, als ob ich durch das, was ich zur Würdigung der philosophischen Persönlichkeit von Karl Marx im Text ausgeführt habe und noch weiter zu entwickeln gedenke, den streng wissenschaftlichen Charakter seiner Arbeit als Oekonom und Soziologe irgendwie verkennen würde. Ist es ja gerade Zweck dieser ganzen Studie, eine im Geiste von Karl Marx geleitete Beschäftigung mit dem sozialen Leben als einzige Möglichkeit einer Geisteswissenschaft zu erweisen. Hier gilt es also nur, diese wissenschaftliche Leistung nicht bloß durch ihren Inhalt sachlich in den philosophischen Gesamtzusammenhang moderner Geistesarbeit zu stellen, sondern überdies zu zeigen, daß sie diesen Zusammenhang schon in der sie schaffenden Persönlichkeit von Marx besaß. Es hat somit diese Hervorhebung seiner philosophischen Bedeutung nichts gemein mit der so häufig bei seinen Gegnern angetroffenen Manier, Marx als „Sozialphilosoph" in den Himmel zu heben, was sie mit um so größerer Emphase tun, je mehr sie dadurch glauben, seine wissenschaftliche Bedeutung verkleinert zu haben. Es ist dies dieselbe Art, mit welcher im politischen Leben oft unliebsame Persönlichkeiten, die man nicht anders klein kriegen kann, „die Stiege hinauf" geworfen werden.

So liegt denn die Schwierigkeit, deren vorhin Erwähnung geschah, den Philosophen Marx zum Wort kommen zu lassen, durchaus nur in dem äußerlichen Umstand, daß wir keine systematischen oder wenigstens in größerem Zusammenhang ausgeführten Erörterungen von ihm besitzen, worinnen sich sein selbständiger philosophischer Standpunkt uns direkt mitgeteilt hätte. Und wir sind daher ganz und gar darauf angewiesen, in dem entwickelten reichen Inhalt seines Denkens alles das aus Einzelbezügen, aus konkreten Verarbeitungen erst herauszuheben, was seinen philosophischen Standpunkt charakterisieren kann. Wenn wir daher jenen speziellen Charakterzug in den Grundansichten von Karl Marx, der uns hier interessiert, gewinnen wollen, sein Verhältnis zur erkenntniskritischen Problemstellung, dann ist es nötig, den Strom des Wissens, der von ihm ausgegangen ist, zu seinen logischen Anfängen zurückzuverfolgen, damit sich uns jene philosophischen Gedankenelemente als der Urquell erschließen, aus dem die Stärke seiner theoretischen Leistungen erflossen ist: die Auffassung und die Methode.

Wer da nun weiß, wie bestritten die Ansichten selbst derjenigen Philosophen sind, die sie ausführlich genug in ihren Schriften dargelegt haben, der wird es auch nur zu begreiflich finden, daß es seine größte Schwierigkeit hat, den philosophischen Charakter von Karl Marx kurzerhand zu bezeichnen oder auch nur in einzelnen Punkten eine philosophische Ansicht als die seine auszugeben, ohne befürchten zu müssen, auf Widerspruch zu stoßen. Nur das eine dürfte wohl heute bereits allgemeine Erkenntnis geworden sein, daß es so viel wie gar nichts von philosophischem Verständnis überhaupt und historischer Beurteilung des besonderen Falles verrät, Karl Marx einen Materialisten zu nennen. Gewöhnlich meint eine solche Bezeichnung nichts weiter als eine positivistische Weltanschauung oder gar nur den Standpunkt der modernen Naturwissenschaft, der freilich prinzipiell auch der von Karl Marx war. Aber Naturwissenschaft und Materialismus, so vieles sie auch historisch verbinden mag, haben logisch nicht nur nichts miteinander zu schaffen, sondern sind so schroff geschieden, daß gerade die moderne Naturwissenschaft die schärfste Bekämpferin des dumpf über seiner ihm stets unbegreiflicher werdenden Materie

brütenden Materialismus geworden ist und seinen metaphysischen Charakter bündig aufgedeckt hat. Haben wir übrigens ja auch Marx selbst scharfe Kritik an dem naturwissenschaftlichen Materialismus üben gesehen (Seite 218), und charakteristisch ist, daß er gerade in seiner gewiß nicht mehr vom Hegelianismus philosophisch interessierten, sondern bereits den ökonomischen Problemen vollständig zugewendeten „reifen" Epoche das gleiche Bedürfnis fühlte, sein „Verhältnis zum naturalistischen Materialismus" abzugrenzen*). Und hat ja sogar Engels, dessen philosophischer Standpunkt dem des naturwissenschaftlichen Materialismus viel näher kommt, weil er ja direkt dessen ontologische Lösung über das Verhältnis vom Denken und Sein akzeptierte, während Marx in derselben bloß eine methodologische Weisung sah, wie auch vom Geist und seinen Betätigungen eine Wissenschaft zu erwerben sei, gleichwohl wiederholt sich energisch gegen die Identifizierung mit der Form verwahrt, worin dieser Materialismus im 18. Jahrhundert zum Ausdruck gekommen war, ja noch mehr, „mit der verflachten, vulgarisierten Gestalt, worin der Materialismus des 18. Jahrhunderts heute (1886!) in den Köpfen von Naturforschern und Aerzten forteristiert und in den Fünfzigerjahren von Büchner, Vogt und Moleschott gereisepredigt wurde**)."

Was hauptsächlich zu der Auffassung von Marx als einen Materialisten beigetragen hat, das ist die Benennung seiner Geschichtsauffassung als der materialistischen und das weitverbreitete Mißverständnis dieser Lehre in dem Sinne, als ob die ökonomische Entwicklung, in welcher sie das bestimmende Element des ganzen historischen Prozesses erkannt hatte, eine bloße Bewegung des leblosen Stoffes, der „sozialen Materie" wäre. Hiedurch verwandelte sich dann ihr gegenüber das Denken und Wollen der Menschen geradeso in ein überflüssiges Produkt und eine seltsame Verdopplung des Geschehens, wie auch beim Materialismus das geistige Leben im Menschenkopfe gegenüber den es „bewirkenden" Gehirnvorgängen so erscheinen mußte. Auf diese Weise erwuchs dann eine dem ganzen Denken von Karl Marx direkt zuwider-

*) Karl Marx, „Neue Zeit", XXI/1, Seite 779.

**) Friedrich Engels, „Ludwig Feuerbach", 2. Auflage, Seite 18, 19.

laufende Auslegung seiner Lehre, wie sie namentlich von bürgerlicher Seite zum Zwecke der Widerlegung vorgenommen wurde, aber auch zuweilen bei jenen seiner Anhänger anzutreffen war, die sich hiefür durch ihr sonstiges materialistisches Glaubensbekenntnis gleichsam prädestiniert fanden: wonach der menschliche Geist und Wille in der Geschichte eigentlich keine Realität haben und nur zum Schein in ihr wirksam seien, so daß also alle Ideen in Philosophie, Religion, Recht und Kunst nur gleichsam die Schattenbilder wären, welche der gegenwärtige Zug der „ökonomischen Verhältnisse" in seinem Wandlungsprozeß auf die empfindsame Wand menschlicher Gehirne werfe.

Dergestalt waren die Worte Marx' freilich nur allzusehr nach dem bloßen Buchstaben befolgt worden: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen Methode nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil*)." Man übersah das Verschiedene und hielt sich an das direkte Gegenteil. War bei Hegel „der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet"**), so wurde nun wirklich „umgekehrt", aber nicht in der Marxschen Umkehrung, der ökonomische Prozeß, der sogar unter dem Namen der ökonomischen Verhältnisse in ein selbständiges Objekt verwandelt wurde, zum gleichen Demiurgen der wirklichen, geistig-sozialen Welt, die abermals zum wesenlosen Scheine herabsank***). Und

*) K. Marx, „Kapital", I., Vorrede zur 2. Auflage, Seite XVII, 4. Auflage.

**) K. Marx, ebenda.

***) Siehe zum Beispiel Dr. Ludwig Stein, „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie", Stuttgart 1903. „Marx ist, richtig verstanden, der philosophische Gegenpol von Hegel; dieser ein konsequenter Idealist, jener ein ebenso konsequenter Materialist... Hegel hielt aber die Welt für eine Selbstentwicklung des Logos, und da dieser in seiner höchsten Offenbarung Vernunft ist, muß alles, was ist, vernünftig sein. Marx hingegen hält die Welt für eine Selbstentwicklung der mechanisch wirkenden Materie, demzufolge ist alles, was ist, zwar notwendig, aber keineswegs vernünftig." Seite 290. Sein grundlegender Begriff, die soziale Wirtschaft, sei, ähnlich wie Hegel der Schellingschen „Substanz" vorwarf, jäh und unvermittelt, wie aus der Pistole geschossen, da: gleichsam ein soziologisches „Absolutes". Zudem hat Marx die wissenschaftliche Unvorsichtigkeit (!) begangen, seine ganze Sozialphilosophie an das Schicksal des Materialismus als philosophischer Weltanschauung zu ketten. „Mit dem

diese Lehre sollte wirklich die Meinung von Karl Marx gewesen sein, die denselben Fehler, den Marx bereits an Hegel so trefflicher hervorgehoben hatte, daß er nämlich „den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen läßt*)", und daß also das Bewußtsein dieses Prozesses post festum käme, auch gegenüber dem menschlichen Geiste beginge, nur damit zu dem einmal gewählten Namen der materialistischen Geschichtsauffassung auch ein entsprechender Sinn (oder eigentlich Unsinn) hinzukomme? Das wäre eine seltsame Ueberwindung Hegels gewesen. Denn bei Hegel ist, wie sehr auch das philosophische Bewußtsein von dem wirklichen Prozeß der Idee post festum kommen mag, es doch auch vorher schon der Geist, der unseren endlichen Geist als Wesensverwandtes in sich befassende absolute Geist, welcher sich entwickelt zum selbstgewollten Ziel. Er macht doch seine Bewegung selbst, die wieder er selbst zuletzt nur anschauend in uns erkennt. Hier aber würden wir von allem Anfang an einer Bewegung zuschauen, die wir nicht selbst gemacht haben und die uns doch so nahe angeht, ja unser lebhaftestes Bewußtsein ausmacht. Die Hegelsche Dialektik ist reiner, schöpferischer Vernunftprozeß und hat daher den zureichenden Grund ihrer Existenz in sich selbst, und eben wegen dieser ihrer immanenten Vernünftigkeit kommt sie auch von einem Stadium zum anderen, wird sie eine fortschreitend ihre Widersprüche stets auf höhere Stufe lösende Bewegung. Allein bei einer Bewegung der Dinge ist uns, die wir gleichwohl unter ihnen da sind, sowohl ihre Existenz wie ihre Bewegung ein unfaß-

---

Sieg oder Untergang des Materialismus steht und fällt das stolze Gebäude seines soziologischen Kalkuls." Seite 305. „Sein soziologischer Grundfehler ist der dem Materialismus entnommene einseitige Mechanismus und fatalistische (!) Determinismus." Marx habe übersehen, daß der Soziologe es „mit lebendigen, willensbegabten, intellektuell hochentwickelten und ihr Eigenleben eifersüchtig behauptenden Individuen zu tun hat". Seite 310. Er „hat das menschliche Individuum ganz und gar mechanisiert" u. s. w. Alle diese Stellen sind zitiert nach der zweiten „verbesserten" Auflage dieses Werkes, die, obzwar erst vor kurzem erschienen, doch gegenüber der bereits an so vielen Irrtümern in der Auffassung des richtigen Sinnes dieser Lehre von Marx arbeitenden wissenschaftlichen Diskussion gänzlich unverbesserlich geblieben zu sein scheint.

*) F. Engels und Karl Marx, „Die heilige Familie", „Nachlaß", II., Seite 187.

bares Rätsel und bleiben wir, da nirgends sich ein Punkt darbietet, der uns in ihr Inneres eintreten ließe, ewig draußen als willenlose, ohnmächtige Zuschauer eines gewaltigen, unverständlichen, sinnlosen Fatums, das — unser Fatum ist*).

*) Wohl am meisten zur Ausprägung eines solchen materialistischen Sinnes der „materialistischen" Geschichtsauffassung beigetragen, ja eigentlich erst konsequent in diesem mißverständlichen Sinn ausgearbeitet hat sie Rudolf Stammler in seinem Buche „Wirtschaft und Recht", worin er sich durch die lobenswerte kritische Strenge, mit der er in seinem Werke bedacht ist, kausale und normative Auffassung logisch zu scheiden, dazu gedrängt sah, die nach seiner Meinung bei Marx unfertige materialistische Geschichtsauffassung wenigstens zunächst zum Behufe ihrer kritischen Würdigung einmal aus den bei Marx und Engels zerstreut vorkommenden Stellen systematisch konsequent zu entwickeln. Nur daß diese Konsequenz leider nicht die des Marxschen Gedankens war, sondern vielmehr an dessen Begriff des ökonomischen (Produktions-) Verhältnisses völlig vorübergegangen ist, welches, wie wir gesehen haben, stets den Menschen in seiner vergesellschafteten Form mit der hieraus sich ergebenden besonderen Art seiner Tätigkeit bereits eingeschlossen enthält. So hat also gerade erst Stammler jenen „sozialen Materialismus" als angebliche Lehre von Karl Marx dargestellt, dergegenüber dann das revisionistische Bedürfnis einer Einfügung ideologischer Momente freilich unabweislich schien. Es ist dies so charakteristisch, nicht nur für das Mißverständnis der materialistischen Geschichtsauffassung seitens der neuerdings aufgetretenen „Revision" auch dieser Grundlehre von Marx, sondern ebenso für die Art, wie allein aus Marx ein Materialist zu machen ist, daß mir gestattet sein möge, eine größere Stelle aus Stammlers Werk herzusetzen. Er führt dort in dem Abschnitt, welcher die materialistische Geschichtsauffassung zur Darstellung bringen soll, aus, daß diese zu einer Lehre des „sozialen Materialismus" werde „durch Einschiebung der Meinung, daß auch für das soziale Leben Materie (soziale Wirtschaft) und Bewegung (der ökonomischen Verhältnisse) als das betrachtet werden können, was allein wahrhaft ist und geschieht; daß dagegen soziale Ideen, Vorstellungen und Wünsche als bloße erscheinende Abbilder zu erachten seien, gesetzmäßig abhängig von der sozialen Materie, das ist der gesellschaftlichen Wirtschaft und deren realen Veränderungen. Nach der materialistischen Sozialphilosophie gibt es keine andere Gesetzmäßigkeit für menschliches Gesellschaftsleben, als diejenige der Sozialwirtschaft, als der Materie des sozialen Zusammenlebens der Menschen. Die soziale Wirtschaft ist das alleinig Reale im sozialen Leben; ihre Bewegungsgesetze sind die einzigen Wahrheiten in diesem Gebiete. Alles, was sonst neben diesen Realitäten der ökonomischen Phänomene erscheint, wie vor allem Ansichten über die gesetzmäßige Berechtigung bestimmter sozialer Bestrebungen, ist nur Reflex, sind lediglich Spiegelbilder, die als selbständige Gegenstände anzunehmen eine wissenschaftliche Täuschung be-

Eine solche Auslegung der materialistischen Geschichtsauffassung könnte sich aber weder auf die Worte, geschweige denn auf den Geist bei Karl Marx selbst, noch auf die Darstellung seiner bewährtesten Interpreten berufen. Man braucht nur irgendeine der theoretischen Schriften oder Aufsätze von Karl Kautsky, Franz Mehring oder H. Cunow aufmerksam zu lesen, um Belege in Hülle und Fülle zu finden, daß auch die „dogmatischesten Orthodoxen" ihren Lehrer nie so dogmenfanatisch mißverstanden haben, wie dies allerdings bei den Gegnern intra et extra muros der Fall gewesen zu sein scheint. So schrieb Karl Kautsky bereits vor der gerade hier sich so besonders kritisch vorkommenden späteren Revisionsära in der „Neuen Zeit": „Man muß eine geradezu mystische Vorstellung von der ökonomischen Entwicklung haben, wenn man annimmt, sie könnte auch den kleinsten Schritt vorwärts machen ohne die Tätigkeit des menschlichen Geistes. Man halte doch die ökonomischen Bedingungen und die ökonomische Entwicklung auseinander. Das sind zwei ganz verschiedene Dinge*)." Und ein andermal: „Was sind ökonomische Verhältnisse? Einerseits Verhältnisse der Menschen zur Natur, anderseits Verhältnisse der Menschen untereinander, immer aber Verhältnisse von Menschen. Und die sollen sich entwickeln können, ohne daß die Menschen sich rühren! Diese Idee auch nur „beinahe fassen zu können", ist ein krasser Ausfluß jenes Fetischismus, der in den Verhältnissen der Menschen Verhältnisse von Din-

---

deutet (g. v. m.). Das gesamte geistige Leben eines Volkes ist nach der materialistischen Geschichtsauffassung weiter nichts (g. v. m.) als ein von der Materie der betreffenden Gesellschaft, der sozialen Wirtschaft derselben, hervorgebrachter und abhängiger Widerschein dieser sozialen Wirtschaft. Wie dem Materialisten seit Demokrit die Materie die allein wahre Substanz, die Seele nur abhängiger Schein ist und er die psychischen Vorgänge im Menschen aus Bewegungen der Materie ableiten und erklären will, so wird dieser von dem sozialen Materialismus auf das Gesellschaftsgebiet dahin übertragen, daß nur das wirtschaftliche Zusammenwirken als reale Substanz des menschlichen Gemeinschaftslebens zu behandeln sei, daß aus der besonderen Art der ökonomischen Verhältnisse die Aeußerungen psychischen Lebens sich erklären und entsprechend bestimmen und daher die einzig mögliche Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens in der Erkenntnis gesetzmäßiger Bewegungen der ökonomischen Phänomene zu finden sei.

*) „Neue Zeit", XV/1, Seite 231.

gen sieht. Ein ökonomisches Verhältnis kann keine Sekunde lang bestehen ohne „Eingreifen des bewußten menschlichen Geistes"*)." Wozu nun auch noch die Zitate aus den Schriften von Marx und Engels selbst häufen, die beweisen können, daß ihre materialistische Geschichtsauffassung ein solcher sozialer Materialismus nie gewesen, welcher das blinde Kräftespiel der leblosen Materie im lebendigen Reiche der Menschenwelt, sie überall entgeistigend, wiederholt hätte? Gerade die großartige Ausgestaltung des Begriffes der ökonomischen Verhältnisse durch Marx, in denen er, weit entfernt, sie als soziale Materie den Menschen gegenüberzustellen, im Gegenteil überall diesen Menschen selbst in ihrem Mittelpunkt nachwies und derart sie direkt als seine Verhältnisse darlegte, macht für immer der Legende von dem sozialen Materialismus bei Marx ein Ende, um an seine Stelle einen exakten sozialen Determinismus zu setzen**). Produktionskräfte, Produktionsweise, ökonomische Verhältnisse, wirtschaftliche Entwicklung und dergleichen mehr — alle diese Ausdrücke haben bei Marx stets eine unmittelbar gesellschaftliche Bedeutung, die ohne den Gedanken des vergesellschafteten, tätigen Menschen als ihres Trägers gar nicht zu fassen wäre. Daher lesen wir schon in der „Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie", welche mit den Worten beginnt: „Der vorliegende Gegenstand ist zunächst die materielle Produktion", diesen Begriff gleich folgendermaßen bestimmt: „Wenn also von Produktion die Rede ist, ist immer die Rede von Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe—von der Produktion gesellschaftlicher Individuen***)."

---

*) „Neue Zeit", ebenda, Seite 721. — Vgl. ähnlich Franz Mehring, „Ueber den historischen Materialismus" (Anhang zur „Lessing-Legende"), Stuttgart 1893, Seite 450 ff. H. Cunow, „Neue Zeit", XVII/2, Seite 592, 593.

**) Siehe darüber meinen Aufsatz: „Sombarts historische Sozialtheorie", „Neue Zeit", XXI/1, Seite 552, 553 und 556.

***) „Neue Zeit", XXI/1, Seite 710, 711. — Vgl. hiezu „Kapital", III/2, Seite 353: „Wir haben gesehen, daß der kapitalistische Produktionsprozeß eine geschichtlich bestimmte Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses überhaupt ist. Dieser letztere ist sowohl Produktionsprozeß der materiellen Existenzbedingungen des menschlichen Lebens wie ein in spezifischen, historisch-ökonomischen Produktionsverhältnissen vor sich gehender, diese Produk-

Und so ist es klar, daß, inwiefern sich mit der Produktionsweise, mit den ökonomischen Verhältnissen auch notwendigerweise die gesamten übrigen Kulturverhältnisse der Menschen ändern, dies nur deshalb unausweichlich ist, weil in den geänderten Produktionsverhältnissen auch schon die Menschen selbst mit ihren Beziehungen zur Natur und zu ihren Mitmenschen sich geändert hatten.

Nach dieser Richtung, der ökonomischen, muß man also in demselben Maße, als das von den Gegnern der materialistischen Geschichtsauffassung, so insbesondere von Stammler, konstruierte System eines sozialen Materialismus wirklich in der Konsequenz des ontologischen Materialismus verläuft, um so bestimmter zur Einsicht gelangen, daß Marx nicht als Materialist angesprochen werden kann. Und daß, sobald diese Beziehung endgültig gefallen ist, weder die ökonomischen noch die soziologischen Lehren von Karl Marx irgendetwas noch mit dem metaphysischen Standpunkt des Materialismus zu tun haben, sollte man doch nicht mehr notwendig haben, immer wieder aufs neue einzuschärfen. Freilich, wer Naturwissenschaft und Materialismus nicht auseinanderhalten kann, dem muß entgehen, wie hier zwei ganz verschiedene Standpunkte der Auffassung vorliegen. Der Materialismus als eine Weltanschauung erhebt die metaphysische Frage nach dem Wesen der Dinge und glaubt dieses darin gefunden zu haben, daß er in der bewegten Materie die Urexistenz erblickt. Die Wissenschaft forscht nur nach Gesetz und Zusammenhang der in der Erfahrung sich darbietenden Erscheinungen, welches immer ihr Wesen sein mag. Daher ist ihr Charakter notwendig positivistisch, und der fanatischeste Idealist, mag er sogar Solipsist sein, nimmt in der Wissenschaft die Dinge nicht anders als der Materialist. Nur in einer kämpfenden Zeit, welche sich den positivistischen Standpunkt der Wissenschaft gegenüber den Anmaßungen der Theologie und den Träumereien der

---

tionsverhältnisse selbst und damit die Träger dieses Prozesses, ihre materiellen Existenzbedingungen und ihre gegenseitigen Verhältnisse, das heißt ihre bestimmte ökonomische Gesellschaftsform produzierender und reproduzierender Prozeß. Denn das Ganze dieser Beziehungen, worin sich die Träger dieser Produktion zur Natur und zueinander befinden, worin sie produzieren, dies Ganze ist eben die Gesellschaft, nach ihrer ökonomischen Struktur betrachtet." Desgleichen Marx, „Lohnarbeit und Kapital", Seite 21.

Spekulation erst erringen muß, kann es daher geschehen, daß die zu beiden sich im heftigsten Gegensatz fühlende wissenschaftliche Bestrebung sich um dieses Antagonismus willen zugleich in der jede Theologie und idealistische Spekulation radikal verwerfenden materialistischen Weltauffassung identifiziert, weil sie in ihr ein nicht zu entbehrendes Hilfsmittel für ihre wissenschaftlichen Zwecke sieht. Der Materialismus ist ihr dann nur Sturmbock gegen die Mauern eigener und entgegenstehender Vorurteile. Das war auch die Atmosphäre, in der Marx und Engels sich als Materialisten fühlen mußten. Bei der scharfen Unterscheidung, die sie dabei, wie wir sahen, stets gegenüber dem modernen naturwissenschaftlichen, ja auch gegen den ontologischen Materialismus des 18. Jahrhunderts machten, war dieses Bekenntnis in der Tat nicht viel mehr als eine durch die Zeitumstände und die Verhältnisse ihrer philosophischen Entwicklung historisch bestimmt gefärbte Form, in der sie ihre streng wissenschaftliche Stellungnahme zu den Problemen der Geisteswissenschaften sich selbst und ihren Gegnern gegenüber am wirksamsten zum Ausdruck zu bringen vermochten.

Gewiß, Marx hat sich selbst als Materialisten bezeichnet. So schreibt er einmal an Dr. Kugelmann über Dühring: „Er weiß sehr wohl, daß meine Entwicklungsmethode n i c h t die Hegelsche ist, da ich Materialist, Hegel Idealist*)." Und ein bisher noch wenig beachteter großer Abschnitt in der „Heiligen Familie" ist bemüht, auseinanderzusetzen, wie der Materialismus des 18. Jahrhunderts geradezu den Kommunismus des 19. Jahrhunderts vorbereitete, ja seine „logische Basis" bildete**).

Nichtsdestoweniger ist gerade dieses sehr interessante und über die Stellung von Marx zum Materialismus sehr viel Licht verbreitende Kapitel vortrefflich geeignet, erkennen zu lassen, wie wenig Marx an den ontologischen metaphysischen Materialismus denkt, wenn er dieses Wort gebraucht, und wie es eine ganz andere Sache ist, die er damit bezeichnet. Man sollte nie vergessen, daß die eigentümliche Ausprägung des Begriffes „Materialismus",

*) „Neue Zeit", XX/2, Seite 189.

**) A. a. O. „Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus", „Nachlaß", II., Seite 231 ff.

wie er dann die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts ungefähr bis in das Ende der Achtzigerjahre beherrschte und durch den Titel des Büchnerschen Hauptwerkes „Kraft und Stoff" einen sehr bezeichnenden populären, wenn auch gerade für einen Materialisten nicht widerspruchsfreien Ausdruck fand, zur Zeit, da Marx mit seiner philosophischen Revision bei sich zum Abschluß gekommen war, noch gar nicht bestand. Vielmehr war es damals die Philosophie Feuerbachs, die als Materialismus angesprochen wurde, ihrer ganzen Natur nach aber höchstens einen positivistischen Sensualismus darstellte, da sie ja gerade unter Berufung auf die Realität des Empfindungslebens es direkt ablehnte, darüber hinaus in eine Frage nach dem transzendenten Wesen der Dinge einzugehen. Ihr Standpunkt war diese Welt, aber nicht die tote, starre, in unendlicher sinn- und qualitätsloser Bewegung kleinster Teile sich neuerlich verlierende Welt des wahren Materialisten, in welcher dieser mit seinem warm pulsierenden Leben ewig sich fremd und unbehaglich „unerklärt" fühlen wird, sondern die Welt des Menschen selbst in ihrer ganz konkreten sinnlichen, Individuum an Individuum kettenden, lebendigen Fülle. Recht nach dem Goetheschen Wort:

„Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt, läßt sich ergreifen!"

wandte die Philosophie Feuerbachs sich aus den Höhen sowohl der idealistischen Spekulation wie der materialistischen Metaphysik dem Wesen des Menschen zu, so wie er, unter seinesgleichen lebend und seine ganze Realität nur in der Gemeinschaft mit ihnen entfaltend, selbst Schöpfer der Ideen von Himmel und Erde, Geist und Materie war, die ihn nachher dann als ebensoviele Rätsel bedrängten*). Von alledem zurückzugehen auf das

*) Vgl. Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke, „Wider den Dualismus von Leib und Seele", II., Seite 362 und 363: „Wahrheit ist weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die Anthropologie, Wahrheit nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung; denn nur dieser Standpunkt gibt

soziale Wesen des Menschen und seines erst in dieser Form sich entfaltenden Sinneslebens als des einzigen Materials wirklicher Erkenntnis — das war der Materialismus Feuerbachs*). Er selbst hat ihn treffend geschildert, wenn er von sich sagt: „Ich verwerfe überhaupt unbedingt die absolute, die immaterielle, die mit sich selbst zufriedene Spekulation — die Spekulation, die ihren Stoff aus sich selbst schöpft. Ich bin himmelweit unterschieden von den Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopf reißen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf Materialien, die wir uns stets nur mittels der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem

---

mir Totalität und Individualität. Weder die Seele denkt und empfindet — denn die Seele ist nur die personifizierte und hypostasierte, in ein Wesen verwandelte Funktion oder Erscheinung des Denkens, Empfindens und Wollens — noch das Hirn denkt und empfindet — denn das Hirn ist eine physiologische Abstraktion, ein aus der Totalität herausgerissenes, vom Schädel, vom Gesicht, vom Leibe überhaupt abgesondertes, für sich selbst fixiertes Organ... Das Wesen des Lebens ist die Lebensäußerung." — Der nähere Anschluß Feuerbachs an den Materialismus eines Moleschott in den letzten Jahren seines Lebens kommt hier, wo wir es mit dem Feuerbachianismus der Marxschen Werdezeit zu tun haben, nicht in Betracht. Aber auch nach dieser Richtung ist Feuerbach genug mißverstanden worden.

*) Ludw. Feuerbach, „Grundsätze der Philosophie der Zukunft", a. a. O., II., Seite 326: „Die neuere Philosophie suchte etwas unmittelbar Gewisses... Unbezweifelbar, unmittelbar gewiß ist nur, was Objekt des Sinnes der Anschauung, der Empfindung ist." Und ferner Seite 330: „Mit Recht leitet (daher auch) der Empirismus den Ursprung unserer Ideen von den Sinnen ab; nur vergißt er, daß das wichtigste, wesentlichste Sinnenobjekt des Menschen der Mensch selbst ist, daß nur im Blicke des Menschen in den Menschen das Licht des Bewußtseins und Verstandes sich entzündet. Der Idealismus hat daher recht, wenn er im Menschen den Ursprung der Ideen sucht, aber unrecht, wenn er sie aus dem isolierten, als für sich seiendes Wesen, als Seele fixierten Menschen, mit einem Worte aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du ableiten will. Nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen. Nicht allein, nur selbander kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen — des geistigen so gut wie des physischen; die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeingültigkeit."

Gegenstand; aber Gegenstand ist nur, was außer dem Kopfe existiert. Ich bin Idealist nur auf dem praktischen Gebiete, . . . die Idee ist mir nur der Glaube an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend, hat mir nur politische und moralische Bedeutung; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir im direkten Gegensatz zur Hegelschen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne (g. v. m.). . . . Ich bin nichts als ein geistiger Naturforscher, aber der Naturforscher vermag nichts ohne Instrumente, ohne materielle Mittel*)."

Zeigt schon diese glänzende Selbstcharakteristik, wie man Feuerbachs Lehre nur mit großer Einschränkung, ja eigentlich entgegen seiner eigenen vorsichtigen Bestimmung rundweg als Materialismus bezeichnen kann, so darf vollends nicht übersehen werden, daß auch sein Sensualismus, um dessen willen man hauptsächlich in Feuerbach den Materialisten erblickt hatte, nicht konsequent in seiner Sphäre verblieben ist, sondern vielmehr einen starken rationalistischen Einschlag aufweist, durch welchen er seinen Zusammenhang mit und Hervorgang aus der kritischen Philosophie dokumentiert. „Nicht nur Aeußerliches also," lesen wir bei ihm**), „auch Innerliches, nicht nur Fleisch, auch Geist, nicht nur das Ding, auch das Ich ist Gegenstand der Sinne. — Alles ist darum sinnlich wahrnehmbar, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar, wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen, wenn auch nicht mit den Augen des Astronomen oder Chemikers, doch mit den Augen des Philosophen." Und an anderer Stelle***): „Alles sagen die Sinne; aber um ihre Aussagen zu verstehen, muß man sie verbinden. Die Evangelien der Sinne im Zusammenhang lesen, heißt: denken." Derart reduziert sich also zuletzt auch dieser Sensualismus nur auf

*) Ludw. Feuerbach, a. a. O., „Das Wesen des Christentums" (Vorrede zur 2. Auflage, 1843), VII., Seite 10 und 11.

**) Ludw. Feuerbach, a. a. O., „Grundsätze der Philosophie der Zukunft", II., Seite 329—330.

***) Ludw. Feuerbach, a. a. O., „Wider den Dualismus ꝛc.", II., Seite 379.

das, was Feuerbach so glücklich als die Weise des „geistigen Naturforschers" charakterisiert hat, nämlich auf die kritische Forderung, daß unser Denken überall und nicht zuletzt auch bei der Betrachtung der geistig-sozialen Phänomene sich stets seinen sicheren Zusammenhang mit dem Bereich der Erfahrung, und zwar mit eben den Mitteln, mit welchen es sonst wissenschaftliche Erkenntnis zu gewinnen imstande ist, wird wahren müssen.

Und in diesem Sinne war auch Marx Materialist. In diesem Sinne, zu innerst mit ihren drängendsten geistigen Lebensinteressen durch diese neue Lehre auf den rechten Weg gewiesen, den sie selbst bereits nach Durchdringung des Dunstkreises der Hegelschen Philosophie vor sich sahen, haben Marx und Engels die befreiende Wirkung des „Wesens des Christentums" auf sich wirken gefühlt und sich nun in dem gleichen Gegensatz zu Hegel, zu seiner aus sich selbst fortschreitenden konstruktiven Spekulation, Materialisten genannt, wo sie im Grunde, nicht anders wie Feuerbach, Realisten sein wollten, die nur nach einer materiellen, das heißt die Wirklichkeit der Dinge selbst, wiedergebenden Erkenntnis strebten, anstatt sich mit einem bloß im Kopfe des Philosophen ausgedachten Zusammenhang zufriedenzugeben*). Und diesen Charakter

*) So steht also das Wort „materialistisch" bei Marx in einem ganz eigenen Sprachgebrauch, in welchem es fast durchaus nur diesen oben charakterisierten Gegensatz zur willkürlichen idealistischen Konstruktion bezeichnet und eine Berufung auf die materielle Basis aller Wissenschaft ausdrückt, die Erfahrung. So drückt zum Beispiel Marx diesen Gegensatz selbst einmal in einer Wendung aus, in welcher dieser ihm gebräuchliche Sinn des Wortes „materialistisch" unmittelbar hervorspringt, wenn er sagt: „Es ist viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Das letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode." „Einzig" materialistisch im Gegensatz gerade zu dem in Bezug auf das soziale Leben nicht mehr seine volle Realität wiedergebenden naturwissenschaftlichen Materialismus, von dem es im unmittelbaren Fortgang der zitierten Stelle heißt: „Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen." „Kapital", I., 4. Auflage, Seite 336. Und ebenso werden die ökonomischen Verhältnisse „materielle" Verhältnisse im Gegensatz bloß zu den aus sich selbst heraus die Geschichte gebärenden Ideen. Seine Geschichts-

des Marxschen Materialismus zeigt gerade unverkennbar das vorhin herangezogene Kapitel aus der „Heiligen Familie".

Man muß nur auf den Grundgedanken desselben achthaben, um deutlich zu sehen, worin Marx den von ihm hervorgehobenen Zusammenhang des zeitgenössischen englischen und französischen Kommunismus mit dem Materialismus des 18. Jahrhunderts eigentlich hergestellt sieht. Er wird nämlich nur in der kritischen Schärfe dieser Philosophie gefunden, mit welcher sie sich zu der ihr gegenüberstehenden Theologie und idealistischen Metaphysik sowie zu der von beiden beeinflußten Moral verhielt. Es ist also die praktische Philosophie des Materialismus, die vor allem diesen Zusammenhang darstellt, und daran lassen gerade die von Marx selbst im Anhang zu jenem Kapitel gebrachten Zitate aus Holbach, Helvetius und Ventham gar keinen Zweifel übrig. Indem die Lehre der englischen und französischen Materialisten gegenüber dem dogmatischen Glauben der Theologie und den ewigen Ideen der Metaphysik samt ihrer Moral den Menschen vorschob mit seinen Trieben, seinem Handeln zu eigenem Nutz und Frommen, mit seinen nach Zeit und Umständen wechselnden Anschauungen und Beurteilungen, mußte sie Marx als die direkte Vorgängerin des Feuerbachschen Humanismus betrachten. Und der Materialismus war ihm derart sowohl im 18. Jahrhundert als bei Feuerbach allein wegen dieser seiner sozialkritischen Seite, das heißt gerade mit dem, was im System des französischen Materialismus als Selbstwiderspruch erschien*), ein Bindeglied zum Kommunismus und zu seinem eigenen wissenschaftlichen Standpunkt. Daher unterscheidet Marx auch charakteristischerweise zwischen zwei Richtungen des französischen Materialismus: „der mechanische französische Materialismus

---

auffassung nennt Marx derart eine materialistische, nur weil sie bestrebt ist, sich gegen eine Metaphysik zu wenden, welche „die materielle Geschichte von der idealen produziert werden läßt". (Marx und Engels, „Der »heilige Max«", „Dokumente des Sozialismus", III., Seite 69.)

*) Nämlich, daß der Mensch als Produkt der Materie diese selbst im geschichtlichen Prozeß ändern könne. Vgl. hiezu Max Adler, Kausalität und Teleologie, Marxstudie I. Bd., S. 217 bis 219.

schloß sich der Physik des Descartes im Gegensatz zu seiner Metaphysik an. Seine Schüler waren Antimetaphysiker von Profession, nämlich Physiker*)." Die andere Richtung knüpft an den Sensualismus Lockes an, dessen unmittelbarer Schüler und französischer Dolmetscher Condillac war. „In Helvetius, der ebenfalls von Locke ausgeht, empfängt der Materialismus den eigentlichen französischen Charakter. Er faßt ihn sogleich in Bezug auf das gesellschaftliche Leben (Helvetius „De l'homme"). Die sinnlichen Eigenschaften und die Selbstliebe, der Genuß und das wohlverstandene Interesse sind die Grundlage aller Moral. Die natürliche Gleichheit der menschlichen Intelligenzen, die Einheit zwischen dem Fortschritt der Vernunft und dem Fortschritt der Industrie, die natürliche Güte des Menschen, die Allmacht der Erziehung sind Hauptmomente seines Systems**)."

Es war nur diese letztere Richtung, durch welche Marx den Zusammenhang mit dem Kommunismus hergestellt sah. Er sagt es ausdrücklich: „Wie der cartesische Materialismus in die eigentliche Naturwissenschaft verläuft, so mündet die andere Richtung des französischen Materialismus direkt in den Sozialismus und Kommunismus***)." Nicht also das, was man gewöhnlich als das Spezifische des Materialismus ansieht, und mit Recht, seine ontologische Auffassung von dem Verhältnis vom Denken und Sein, Geist und Materie, sondern lediglich seine kritische Stellung zur Theologie, Metaphysik und absoluten Moral, die als solche zwar historisch aus seiner zum Atheismus drängenden Metaphysik entsprang, aber ebenso auch mit einer pantheistischen oder spiritualistischen, ja auch mit einer erkenntniskritischen Grundansicht, wie zum Beispiel der Kants, vereinbar war, kurz also ein dem philosophischen Charakterbild des Materialismus als solchen gar nicht wesentlich angehörender Zug war es, der hier die Verbindung stiftete zwischen ihm und dem Kommunismus. Ein Mißverständnis darüber, daß

---

*) Engels und Marx, „Die heilige Familie", „Nachlaß", II., Seite 233.

**) A. a. O., Seite 238.

***) A. a. O., Seite 238.

Marx hier den Materialismus nach seiner Unterscheidung von der cartesischen Richtung nur in diesem bloß historisch, aber nicht spezifisch so zu benennenden Sinne vor Augen gehabt hat, ist ganz unmöglich, sobald man seine Darlegung dieses Zusammenhanges nachliest: „Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung des Menschen, der Allmacht, der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einfluß äußerer Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses 2c. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen*)." Es fehlt selbst nicht die richtige Benennung dieser im Grunde doch vom Materialismus sehr verschiedenen Ansicht, wenn Marx zuletzt sagt: „Die wissenschaftlichen französischen Kommunisten Dezamy, Gay 2c. entwickeln wie Owen die Lehre des Materialismus als die Lehre des realen Humanismus und als die logische Basis des Kommunismus**)."

Und so schließt sich diese Charakterisierung des für Marx allein in Betracht kommenden Materialismus, indem sie selbst nun unmittelbar auf denjenigen Bezug nimmt, nach dessen Auftreten Marx sich selbst als Materialisten bezeichnete, auf Feuerbach. Denn was so zuletzt als Humanismus erkannt wurde, ist nur der praktische Ausdruck der in diesem Denker theoretisch zum Ausdruck gekommenen Richtung, oder in der Inversion bei Marx: „Wie aber Feuerbach auf theoretischem Gebiete, stellte der französische und englische Sozialismus und Kommunismus auf praktischem Gebiete den mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus dar***)."

Gewiß werden diese Ausführungen nicht so mißverstanden werden können, als ob sie behaupteten, Marx habe mit dem Materialismus gar keine oder nur schwache Fühlung gehabt. Im Gegenteil soll gar nicht verkannt werden, daß er gar keiner anderen philosophischen Rich-

*) A. a. O., Seite 238 und 239.

**) A. a. O., Seite 240.

***) A. a. O., Seite 232.

tung nähergestanden ist als dieser. Aber genau dasselbe kann man, und nicht mit Unrecht, zum Beispiel von Kant behaupten, wie man es dann auch wirklich getan hat, und beidemal ist damit nichts anderes gesagt, als daß gewisse besonders hervorstechende Züge des Materialismus, um derentwillen er ja mit einer der Lehrmeister der Menschheit gewesen ist, besonderen Einfluß auf die Ausgestaltung des Denkens dieser Forscher genommen haben: also vor allem die strenge Hinweisung auf die Erfahrung und die Forderung der Herstellung einer lückenlosen, alle Erscheinungen der Natur wie des Geisteslebens umfassenden kausalen Gesetzmäßigkeit; Forderungen — die ihren starken Einfluß auf die verschiedenartigsten Denker aller Zeiten ausüben konnten, weil sie wieder nicht spezifische Lehren des Materialismus sind, sondern nur durch die Natur seines metaphysischen Standpunktes, welcher alle auf Zulassung von Zweckprinzipien irgendwie hinführenden Gesichtspunkte unbedingt ausschloß, gerade bei ihm ihre konsequenteste Ausbildung zuerst gefunden hatten. Worauf es hier ankam, war nur, daß aus der ganzen philosophischen Lebendigkeit der Gedankenwelt Marxens anschaulich zum Ausdruck komme, wie sehr, wenn man ihn schon einen Materialisten nennen will, er selbst recht hatte, zu verlangen, daß man ihn nicht mit dem gewöhnlich so genannten naturwissenschaftlichen Metaphysiker verwechsle und daß wir durch Zerstreuung aller mit dieser so gefährlichen Assoziation sich einstellender Anschauungen und Affekte nun uns in einer vor Vorurteilen gereinigten Atmosphäre bewegen, in welcher sich das Verhältnis von Karl Marx zum erkenntniskritischen Problem den Blicken leichter darstellen wird.

Nur zu diesem Zwecke habe ich geglaubt, gegenüber der, wie es scheint, unausrottbaren Zusammenkoppelung des Marxschen Standpunktes mit dem des ontologischen Materialismus in etwas ausführlicherer Weise auf diesen Punkt eingehen zu müssen und den Versuch zu wagen, schon in dieser notgedrungen nur abrißartigen Exkursion zu zeigen, daß eine solche Verquickung nicht einmal für das Bewußtsein von Karl Marx richtig ist. Denn an und für sich ist es ja für den Inhalt einer Lehre gar nicht entscheidend, in welchem besonderen, historisch reflektierten Lichte sie im Geiste ihrer Urheber erscheinen mußte.

Aber auch abgesehen davon, muß man sich sogar hüten, Marx und Engels ausschließlich aus dem Bewußtsein heraus zu beurteilen, das sie selbst und ihre Zeit gegenüber der Philosophie und insbesondere der idealistischen gehabt haben, nachdem sie dem Banne Hegels entkommen waren. Die Philosophie, gegen welche nun die allgemeine Enttäuschung alle Vorwürfe vereinigte, alle Anklagen häufte, für die alle Demütigung und jeglicher Spott bereitgehalten wurde, welche stets den Fall einer Größe begleiten und hier noch mit um so geschäftigerem Eifer zusammengetragen wurden, als diese Größe selbst sich anscheinend für hohl erwiesen hatte — unter der Philosophie überhaupt, die so schließlich zum überwundenen Standpunkt der Zeit wurde, war immer doch nur eine bestimmte Philosophie gemeint, die Philosophie Hegels als die Vollendung der auf Kant gefolgten, mit Fichte beginnenden Spekulation. Und der Idealismus, demgegenüber nun alle Opposition, die doch nur den spekulativen Grundzug treffen wollte, sich allzu bereit als Materialismus abgrenzen mochte, war wiederum stets nur der metaphysische Idealismus der Fichte-Schelling-Hegelschen Epoche. Von der Kantschen Philosophie war nirgends die Rede. Gerade weil seit ungefähr 25 Jahren, besonders aber im letzten Jahrzehnt, aus Kant immer mehr ein Lebender geworden ist, so muß um so nachdrücklicher stets von neuem darauf aufmerksam gemacht werden, daß in dieser ganzen Zeit des Niederganges der Philosophie, in welcher gleichzeitig das Denken von Karl Marx seine Vollendung findet, die Kantsche Philosophie mit Ausnahme des damals ebenfalls entlegenen und weltfremden Schopenhauerwinkels — wo sie noch dazu eigenartig vermetaphysikt wurde — durchaus verschollen war; daß die Methode des Kantschen Denkens, der Kern seiner Problemstellung, die absolute Loslösung der Erkenntnistheorie von aller Metaphysik, kurz, eben diese ganze von Grund aus so anders als die transzendente Spekulation geartete Transzendentalphilosophie vergessen und unbekannt war. Wenn gleichwohl der Name Kants stets vor denen Fichtes und Hegels genannt wurde, so geschah dies doch nicht anders, als wie man Klopstock vor Lessing und Goethe anzuführen pflegte. Was allein von der Philosophie Kants in dieser Zeit noch beachtet blieb, war gerade

geeignet, ihre theoretische Seite zurückzudrängen: nämlich seine praktische Philosophie. Kant war derart nicht der Philosoph, der die wissenschaftliche Erfahrung fest begründen wollte, sondern der Philosoph des kategorischen Imperativs und der Postulate der praktischen Vernunft, welcher nach Aufhebung der Anmaßungen des Wissens durch seine theoretische Kritik nur den Platz hatte gewinnen wollen für einen alle Erfahrung bewußt hinter sich lassenden Glauben. Daß freilich auch diese ganze so verschriene Richtung seines Philosophierens nur aus dem gleichen transzendentalen Gesichtspunkt der theoretischen Kritik ihre eigentliche, von jeder Dogmatik himmelweit entfernte Meinung erschließen konnte, mußte natürlich eine Zeit mit der Verschüttung dieses letzteren durchaus verborgen bleiben. So geriet Kant mit einemmal unter die spekulativen Philosophen, in welchem Lichte er wohl auch Marx erschienen sein dürfte*).

So richtig es daher ist, daß Marx und Engels in die entschiedene Gegnerschaft zur Philosophie gerieten, sofern diese als Metaphysik die wissenschaftliche Forschung zu bestimmen versuchte, so wenig kann diese ihre Stellungnahme gegen die Philosophie als Erkenntnistheorie ausgelegt werden, in welcher Eigenschaft sie ihnen ja gar nicht gegenübergetreten war. Ja, das erkenntniskritische Problem, das in seiner reinen Gestalt durch eine gewaltige Anstrengung gegenüber den aller Erkenntnistheorie so feindlichen Mächten der Sprache, die sich ganz am metaphysischen Weltbild gestaltet hat, in Kant zu einem ersten, schwer verständlichen Ausdruck durchgerungen hatte, schien mit dem aus den stehengebliebenen Worten seiner Lehre entflohenen Sinn selbst gänzlich verloren. Es war gar kein Problem der Zeit.

Daraus erklärt es sich, daß das kritisch so scharfe und, wie wir gleich sehen werden, dem Kantschen in gewissem, sofort zu erläuterndem Sinne so verwandte Denken von Marx doch so selten an erkenntnistheoretische Fragen streifte, und wo dies schon geschah, bei der Ge-

*) Vergl. die interessante, meines Wissens einzige Stelle, in welcher Marx auf Kant in etwas ausführlicher Weise zu sprechen kommt, in „Der »heilige Max«", „Dokumente des Sozialismus", III., Seite 170.

winnung der logischen Form, also der letzten Vorstufe zur Erkenntniskritik, stehen blieb, wie zum Beispiel insbesondere bei der Herausarbeitung des logischen Kernes der Hegelschen Dialektik, das heißt bei der Umwandlung des metaphysisch gefaßten dialektischen Vernunftprozesses in eine dem inhaltlichen Denken wesentliche Methode*). Und darum ist es auch charakteristisch, daß gerade Friedrich Engels, dessen vorstürmendem Ungestüm der Triumphzug der exakten wissenschaftlichen Methoden überall schon der Metaphysik ihren endgültigen Untergang bereitet zu haben glaubte, doch gerade die Erkenntnistheorie, wiederum in bloß logischer Fassung, von dem allgemeinen Todesschicksal, dem er die Philosophie preisgab, ausnahm. „Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen — die formelle Logik und die Dialektik"**), das heißt eben die Formen, in denen einer Zeit, die den bewußten Anschluß an das Denken eines Kant verloren hatte, die Erkenntnistheorie, die nicht bloße Psychologie sein wollte, erscheinen mußte. Und wenn man bedenkt, daß es heute, wo der volle Strom der Ueberlieferung wieder eingesetzt hat und uns der Standpunkt Kants nicht nur neu vermittelt, sondern in den geschichtlichen Zusammenhang erkenntnistheoretischer Arbeit seit Platon gestellt hat, Ansichten gibt, welche den kritischen Charakter der Erkenntnistheorie tatsächlich so weit verkennen, daß sie in ihr nur einen Teil der Psychologie erblicken, so war der Marx-Engelsche Standpunkt, der, isoliert aus jener großen Ueberlieferung, sie doch als ein Problem der Logik und Dialektik, das heißt der eigenartigen Gesetzlichkeit des Denkens festhielt, nicht nur ein in ihrem Geiste konsequenter, sondern auch an sich kritisch höherer.

Die Fragen der Erkenntnistheorie erscheinen also bei Marx als logische Fragen, als Fragen der Methode

---

*) „Die Herausarbeitung der Methode, die Marx' Kritik der politischen Oekonomie zugrunde liegt, halten wir für ein Resultat, das an Bedeutung kaum der materialistischen Grundanschauung nachsteht." Friedrich Engels über Marx, Soz. Monatshefte, IV, S. 44.

**) Friedr. Engels, „Umwälzung der Wissenschaft", 3. Auflage, Seite 11.

seiner wissenschaftlichen Arbeit. In der Beantwortung, die sie ihm finden, sind sie aber die erkenntnistheoretische „vérité en marche". Die Gedankenzusammenhänge, von denen die methodologische Begründung seiner Arbeiten ausgeht und die, leider nur zu selten, sich hie und da ausdrücklich entwickelt vorfinden, sind die sich auf sich selbst besinnenden Wahrheiten, zu denen die Kantsche Untersuchung die Begründung gibt — wie es eigentlich auch nicht anders sein kann, wenn anders wirklich dem Marxschen Denken für die Begründung der Geisteswissenschaften eine ähnliche methodologische Bedeutung zukommt wie dem Newtons für die Naturwissenschaft. Um dieses Verhältnis der methodologischen Arbeit von Marx zu der kritischen Kants mit einer der Terminologie des letzteren entnommenen Bezeichnung deutlicher zu machen, möchte ich sagen: Marx liefert in seinen methodischen Voraussetzungen, auf welche er seine sozialtheoretische Arbeit fundierte, also in der objektiv-logischen Analyse und Formulierung der Grundbegriffe seines Systems deren „metaphysische Erörterung", welche also mit einer „transzendentalen Erörterung" im Sinne Kants nicht nur in keinem Widerspruch steht, sondern geradezu ihre unentbehrliche Vorbereitung ist. Bekanntlich versteht Kant unter der „metaphysischen Erörterung" die deutliche, wenn auch nicht ausführliche Vorstellung dessen, was einen Begriff als a priori gegeben darstellt, während die „transzendentale Erörterung" auf die Aufzeigung eines Prinzips gerichtet ist, aus dem die Möglichkeit einer in einem solchen Begriff gegebenen synthetischen Erkenntnis a priori eingesehen wird*). Und das Apriori, von dem hier die Rede ist, ist nicht das Schreckgespenst der Spekulation, ein Zauberstab, womit sie ihre luftigsten Gebäude schwebend erhält, indem sie allen Grund, den sie brauchen, a priori voraussetzt; es sind auch nicht die altersgrauen Ruhepolster, aus denen alle Erkenntnis wie ein eingenisteter Staub auffliegt, sobald sich der Kopf darauf bettet; es bedeutet nichts anderes als die Bezeichnung derjenigen in der erworbenen Erfahrung enthaltenen und nur durch diese erst zum Bewußtsein kommenden Elemente derselben,

*) Imm. Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Reclam, Seite 51 und 53.

welche die Voraussetzung ihrer Allgemeingültigkeit darstellen. Die aprioriſchen Beſtandteile unſeres Denkens unterſcheiden ſich alſo nicht nach ihrem Erwerb, nach ihrer hiſtoriſchen Entſtehung, ſondern nur nach ihrer Erkenntnisbedeutung für die Erfahrung.

Dieſer Begriff der „metaphyſiſchen Erörterung" rückt nun die methodologiſche Arbeit von Marx erſt in jenes helle Licht, in welchem ihr Bezug zur erkenntnistheoretiſchen Problemſtellung deutlicher erkennbar wird. Und er darf auch auf ſie angewendet werden, denn ſie geht überall darauf aus, das beſondere Apriori der ſie beſchäftigenden Sozialtheorie zu gewinnen. Die Marxſche Analyſe der ökonomiſchen Erſcheinungen iſt ſo vor allem dahin gerichtet, die Denkmittel zu gewinnen, durch welche überhaupt dieſer unendliche Komplex des Geſchehens in ſeiner formalen Geſetzlichkeit bewältigt werden kann. Darum ſah Marx auch den Schwerpunkt ſeiner kritiſchen Arbeit in der Analyſe der Wertform, die „der Menſchengeiſt ſeit mehr als 2000 Jahren vergeblich zu ergründen geſucht*)". Das iſt der großartige neue Standpunkt des „Kapital" in der theoretiſchen Nationalökonomie, um deswillen es eine „Kritik der politiſchen Oekonomie" geworden iſt, das Wort „Kritik" im Kantſchen Sinne genommen**). Nicht

---

*) Karl Marx, „Das Kapital", I., 4. Auflage, Vorwort zur 1. Auflage, Seite V und VI.

**) Vergl. Imm. Kant, Vorrede zur 1. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft": „Ich verſtehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Syſteme, ſondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Anſehung aller Erkenntniſſe, zu denen ſie, unabhängig von aller Erfahrung, ſtreben mag, mithin die Entſcheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphyſik überhaupt und die Beſtimmung ſowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen derſelben, alles aber aus Prinzipien." Reclam, Seite 5—6. Erſt innerhalb des von dieſem Standpunkt ſich freilich über alle Bücher und Syſteme erſtreckenden Geſichtskreiſes fallen dieſe nunmehr auch der Kritik im gewöhnlichen Sinne des Wortes anheim. Nicht anders ſcheint es mir auch mit dem Hauptwerk von Karl Marx beſtellt zu ſein, das geradezu in ſeiner eigentlich theoretiſchen Leiſtung verkannt wird, wenn man es lediglich als eine Kritik der bis dahin vorhandenen nationalökonomiſchen „Bücher und Syſteme" auffaßt. Wenn es gewiß eine ſolche Kritik in der hiſtoriſch umfaſſendſten Weiſe enthält, ſo ebenfalls nur, weil es in erſter Linie darauf ausgeht, die Erkenntnismittel in ſelbſtändigem Gedankenprozeß zu gewinnen, mit denen ſichere wiſſenſchaftliche Erkenntnis auf dem Gebiet der Nationalökonomie erlangt werden kann. Die Kritik der

tumultuarisches Drauflosinduzieren an der chaotischen Masse des Sozialgeschehens, wie etwa bei einem Buckle, noch voreiliges Systematisieren und Konstruieren, wie etwa bei Comte, liefert hier die Grundlage einer wissenschaftlichen Behandlung sozialer Phänomene, die als solche, bei aller Richtigkeit im einzelnen doch im ganzen zufällig und unvollständig sein muß. Sondern der Standpunkt selbst wird allererst in einer mühseligen, scharf unterscheidenden, abstrakten Analyse der „ökonomischen Zellenform", der bürgerlichen Gesellschaft, der Ware, gefunden, eine Analyse, bei der es sich in der Tat um Spitzfindigkeiten handelt, wie sie mit der stumpfen Gabel von Induktion und Deduktion nie aufgegriffen werden könnten, sondern nur dem haarscharfen Messer der Kritik zugänglich sind.

Es ist also zwar nicht eine bewußt erkenntniskritische, aber doch eine in ihrer Richtung gelegene Problemfassung, von der auch Marx bei seiner Arbeit im „Kapital" ausgegangen ist; und das begründet auch die öfters schon aufgefallene und deshalb viel besprochene objektiv logische Eigenart der daselbst angewendeten Methode, die „wenig verstanden worden" ist*). Das scheinbar Widerspruchvolle in ihr, weswegen man sie bald als metaphysisch und konstruktiv verschrien, bald als rein empirisch vergewaltigt hat, weswegen man nicht ins klare zu kommen vermochte, ob sie mehr idealistisch-deduktiv oder realistisch-induktiv, ob sie mehr formal-analytisch oder empirisch-synthetisch sei, hat eigentlich Marx selbst schon auf seinen Ursprung zurückgeführt, an dem diese Antinomien alle grundlos werden. Es liegt darin, daß Ziel und Weg des Marxschen Denkens nicht auseinandergehalten werden, die sich beide zusammen in einer großen Gedankenentwicklung im „Kapital" dargelegt finden. Das Ziel ist, „die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß" zu erkennen, die Erforschung der „Naturgesetze der kapitalistischen Produktion"**). Mit

---

nationalökonomischen Bücher und Systeme ist derart nur die zur Anwendung gebrachte Einsicht in die alle nationalökonomische Erkenntnis überhaupt erst zu einer Wissenschaft gestaltenden prinzipiellen Voraussetzungen.

*) Karl Marx, „Kapital", I., 4. Auflage, Seite XIV.

**) Karl Marx, a. a. O., Seite VIII und VI.

vollem Recht führt daher Marx die gerade diesen Teil seines theoretischen Strebens mit großer Klarheit entwickelnden Ausführungen seines russischen Kritikers als ebenso viele Darlegungen seiner eigenen Methode an. Aber um die Mittel zu dieser „naturgesetzlichen" Erfassung der ökonomischen Erscheinungen zu gewinnen, mußten die verschiedenen Entwicklungsformen des sozialen Stoffes erst analysiert, „deren inneres Band" aufgespürt, kurz, die ganze empirische Fülle des Stoffes in eine gedankliche Form gebracht werden, welche selbst zwar nur aus dem historisch-konkreten Wesen desselben herausgeholt, aber doch nur mit dem Kopf, das heißt mit den Formen des wissenschaftlichen Denkens darin gefunden werden konnte. So ist der Weg von den durch Analyse bestimmten abstrakten allgemeinen Beziehungen zu dem Komplex des Konkreten, um dieses Konkrete aus jenem Abstrakten zu begreifen, zwar nicht die nächstliegende, aber „offenbar die wissenschaftlich richtige Methode". In ihr „führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens". Natürlich ist diese Methode „nur die Art für das Denken, sich das Konkrete anzueignen, es als ein Konkretes geistig zu reproduzieren. Keineswegs aber ist es der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst"*). Oder wie derselbe Gedanke im „Kapital" gewendet wird: „Gelingt dies (nämlich diese geistige Reproduktion des Einzelnen aus dem Allgemeinen) und spiegelt sich nun das Leben des Stoffes ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun**)."

„Mit einer Konstruktion a priori" — das klingt wie gegen Kant gerichtet, und zielt doch nur gegen Hegel, gegen den auch die vorausgehende Anmerkung gemünzt ist, daß der geistige Reproduktionsprozeß des einzelnen

---

*) Karl Marx, „Einleitung zu einer Kritik der politischen Oekonomie" in „Neue Zeit", XXI., I., Seite 773. Vergl. hiezu auch „Kapital", I., 4. Auflage, Seite 42: „Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den Resultaten des Entwicklungsprozesses."

**) Karl Marx, „Kapital", I., 4. Auflage, Seite XVII.

nicht den wirklichen Entstehungsprozeß des Konkreten bedeute. Deshalb ist ebendiese logische Methode objektiv-logisch im Gegensatz zu dem subjektiven Prozeß des Hegelschen Bewußtseins, und deshalb meint auch Engels in seiner Besprechung derselben, indem er dort ganz übereinstimmend mit dem vorhin dargelegten Gedankengang von Karl Marx gleichfalls erklärt, wie gegenüber der scheinbar angemessenen historischen (induktiven) Methode der Kritik der Oekonomie „die logische Behandlungsweise .... allein am Platz" war, daß diese in der Tat doch „nichts anderes sei als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten"*). Sie konstruiert also gewiß nicht mehr die Welt spekulativ a priori, aber sie bleibt sich bewußt, daß diese Welt nur begriffen werden kann, wenn sie geistig nachgeschaffen wird.

Der Unterschied der Forschungs- und der Darstellungsweise ist es also, dessen klare Erfassung durch Karl Marx man ebenso sich eigen machen muß, um nicht nur seine Methode recht zu verstehen, sondern seine dem erkenntniskritischen Standpunkt so nahe Stellungnahme nicht zu übersehen. Die Forschungsweise bedient sich der gewöhnlichen Mittel aller wissenschaftlichen Arbeit, der Induktion, Deduktion und des Experiments; vor allem aber braucht sie die Fülle des Erfahrungsstoffes. Aber dabei arbeitet sie überall bereits mit bestimmten überkommenen oder auch von ihr aus jenen verallgemeinerten Begriffen, wie zum Beispiel auf ökonomischem Gebiet Wert, Ware, Produktionsverhältnis 2c., über deren Wesen sie keinen Aufschluß zu geben vermag. Hier stößt also die empirische Forschungsweise auf die formgebende Tätigkeit des menschlichen Kopfes, auf seine, ich möchte sagen, unmittelbare, noch naive Darstellungsweise. Diese auf einen wissenschaftlichen, das heißt widerspruchslosen Ausdruck zu bringen, ist eben das Streben der jetzt einsetzenden logischen Analyse. Erst nachdem sie den Erkenntnisgehalt jedes einzelnen dieser von der Flut des historischen Lebens angeschwemmten Begriffe derart festgestellt hat, daß er

*) Friedrich Engels über Karl Marx, „Sozialistische Monatshefte", 1900, IV., Seite 44.

mit all den anderen, mit denen er eine materielle Verbundenheit aufweist, auch in ein Gedankenkontinuum eingehen kann, ist jene Stufe der Erkenntnis erreicht, welche die Darstellung des Gegenstandes in einer wissenschaftlichen Erfahrung, das heißt in einer Denkeinheit ermöglicht, in welcher das Einzelne von dem richtig erfaßten Allgemeinen getragen wird und aus ihm konstruiert werden kann. So führt in der Tat die logische Arbeit Marx', wie wir schon vorhin sahen, bis an den Punkt, wo sie in der erkenntniskritischen Kants ihre direkte Ergänzung findet, indem ihr wissenschaftliches Ziel, die Mittel für die ideelle Widerspiegelung des Lebens, das heißt für die logische Beherrschung der historischen Erfahrung zu gewinnen, nur der knappe Ausdruck für den Tatbestand ist, den das berühmte Primordium des Kantschen Werkes aufnimmt: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung*)."

Bei diesem Verhältnis beider Denker zueinander ist es daher auch keine Willkür, analog gefaßte logische Gedankenreihen von Karl Marx zu entsprechenden erkenntniskritischen Lehren Kants in Parallele zu stellen; sie erscheinen eben als eine Art „metaphysischer Erörterung", die dort ihre transzendentale Begründung findet. Und daran ändert auch nichts, daß wir bei Marx so oft die Realität des Seins außer dem Denken nachdrücklichst betont finden. Dies trifft immer nur den metaphysischen Standpunkt, und zwar besonders Hegels, bei dem ja das Denken in seinem Prozeß das Sein selbst aus sich heraus erzeugte, „entließ". Es trifft aber nicht den transzendentalen Standpunkt Kants, den Marx weder selbst einnahm noch bekämpfte, da er damals gar nicht zur Diskussion stand. Die Realität des Seins außer dem Denken des Ichs ist vielmehr eines der sichersten Ergebnisse gerade des transzendentalen Standpunktes, da diese Realität nur in den das Außerunssein erst herstellenden Anschauungsformen und in der die objektive Dinghaftigkeit darin erst begründenden Regelhaftigkeit des Bewußtseins ebenso un-

*) Imm. Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Einleitung zur 2. Ausgabe, Reclam, Seite 647.

verlierbar und unantastbar wie dieses selbst gegründet ist. So sicher Bewußtsein ist, so sicher sind auch Dinge außer uns, weil dieses „außer uns" nur eine Form des Bewußtseins ist.

Der Standpunkt Marx', der die vom Denken unabhängige Realität des Seins betont, ist also der positive, immanente Standpunkt der Wissenschaft, die gar keinen anderen haben kann, und den in dieser Notwendigkeit gegen jede Skepsis sicherzustellen gerade die Transzendentalphilosophie alle Mühe aufwendet. Aber indem Marx weiters erkannt hat, daß diese Realität des Seins im Denken nicht einfach sich wie in einer plastischen Masse abdrückt*), sondern nur in einer Aktion des Bewußtseins, nach eigenen (dialektischen) Gesetzen desselben im Menschenkopf ins Ideelle umgesetzt wird, wodurch erst wissenschaftliche Erfahrung zustande kommt, hat er das geistige Bindeglied geschaffen, welches von seinem zu dem transzendentalen Standpunkt führt. Denn dieser erst läßt uns einsehen, wie es denn möglich ist, daß eine vom Denken des Einzelforschers unabhängige Realität diesem überhaupt noch als wissenschaftliche Aufgabe gegeben sein kann.

Diesen verwandten Bezug des Marxschen zum Kantschen Denken, vermöge dessen das eine zum anderen überleitet, werden wir nachher noch gerade an einem wesentlichen Punkte der Analyse von Karl Marx kennen lernen, an der Analogie im Gedankengang der Darlegung des Fetischcharakters der Ware mit der transzendentalen Kritik des Ichcharakters des erkennenden Subjekts**). An dieser Stelle und im jetzigen Zusammenhang aber kommt in Betracht, wie auch die transzendentale Kritik des Dinges ihr logisches Pendant bei Marx findet. Schrieb der junge Marx, der sich vom Einfluß der Hegelschen Philosophie noch nicht befreit hatte, im Jahre 1841: „Der Charakter der Dinge ist ein Produkt des Verstandes.

---

*) Karl Marx, „Kapital", III 2, Seite 352: „Alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen."

**) Max Adler, Kausalität und Teleologie, Marx-Studien I., S. 374 ff.

Jedes Ding muß sich isolieren und isoliert werden, um etwas zu sein. Indem der Verstand jeden Inhalt der Welt in eine feste Bestimmtheit bannt und das flüssige Wesen gleichsam versteinert, bringt er die Mannigfaltigkeit der Welt hervor, denn die Welt wäre nicht vielseitig ohne die vielen einseitigen"*), so drückte der über Hegel schon längst hinausgekommene, der Philosophie bereits unabhängig gegenüberstehende „reife" Marx diesen kritischen Gedanken, der dort überdies nur im Verlauf einer politisch-praktischen Erörterung so nebenbei gelaufen war, viel richtiger in direkt logisch-methodologischer Beziehung so aus: „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist**)." So tritt zwar auch hier sofort wieder der Vorbehalt gegen die idealistische Spekulation auf, wie ja auch eine spätere Stelle noch einmal ausdrücklich darauf aufmerksam macht, daß selbst die abstraktesten Kategorien das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen. Aber gegenüber dieser Bemerkung, die ihren vollen Nutzen wesentlich nur für den immanenten Standpunkt der wissenschaftlichen Arbeit selbst entfaltet, steht die klare logisch-kritische Einsicht, daß „für das Bewußtsein ... die Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt" erscheint (der allerdings einen Anstoß von außen erhalten muß), „dessen Resultat die Welt ist". Und dies ist soweit richtig, fügt Marx hinzu, „als die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum in der Tat ein Produkt des Denkens ist; keineswegs aber ein Produkt des außer oder über der Anschauung und Vorstellung denkenden und sich selbst gebärenden Begriffes, sondern die Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffen. Das Ganze, wie es im

*) Karl Marx, „Nachlaß", I., Seite 289.

**) Karl Marx, „Neue Zeit", XXI 1, I., Seite 773.

Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet, einer Weise, die verschieden ist von der künstlerisch-religiös-praktisch-geistigen Aneignung dieser Welt. Das reale Subjekt (?)*) bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehen, solange sich der Kopf nämlich nur spekulativ verhält, nur theoretisch**)", also, wie wir vielleicht ergänzen dürfen, nicht praktisch wird.

Ich habe diese Stelle ihrem ganzen Umfang nach wörtlich wiedergegeben, weil sie so bezeichnend dafür ist, wie der logisch-kritische Gesichtspunkt von Karl Marx ganz und gar durch die Oppositionsstellung zu Hegel beeinflußt war und dadurch vielleicht nicht zur Selbstziehung der Konsequenzen gelangt ist, die von ihm zu Kant trieben. Vor allem mußte die Herrschaft des „sich selbst gebärenden Begriffes" gründlich entwurzelt werden, worüber einstweilen die Frage in den Hintergrund trat, woher die anderen Begriffe ihre Legitimation nahmen, eine Sicherheit der Erkenntnis durch die mit ihrer Hilfe bewerkstelligte „Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung" zu gewährleisten. Aber wie sehr der Standpunkt Marx' bereits dem erkenntniskritischen genähert war, das beweist gerade diese Polemik gegen Hegel in einer anderen Bemerkung, die, wenn wir ihren Sinn auf uns einsprechen lassen, uns direkt bis an die Pforten der Transzendentalphilosophie führt. Daß die Welt schließlich als das Resultat von Kategorien des Bewußtseins erscheint***), nennt nämlich Marx eine Tautologie, was zunächst ausgesprochen gegen die Hegelsche Philosophie gemeint ist und wieder die eigene Ansicht scharf von ihr abgrenzen soll. Denn für Hegel war die Welt, die dem Bewußtsein sich erschließt, nicht tautologisch mit der im Bewußtsein begriffenen Welt, sondern vielmehr dessen Entäußerung,

---

*) Ob hier nicht eigentlich „Objekt" zu lesen wäre?

**) Karl Marx, „Neue Zeit", a. a. O., Seite 773—774.

***) Vergl. Karl Marx, „Elend der Philosophie", 7. Auflage, Seite 90: „Die ökonomischen Kategorien sind nur die theoretischen Ausdrücke, die Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse."

dessen Andersein; sie stand so dem Denken direkt als sein Produkt, seine Entfremdung gegenüber. Dagegen ist der transzendentale Standpunkt wirklich identisch mit jenem „philosophischen Bewußtsein", dem nach der Bestimmung von Marx „das begreifende Denken der wirkliche Mensch und die begriffene Welt als solche erst die Wirklichkeit ist"*). Er gerade greift den Gesichtspunkt auf, den Marx so entscheidend gegen Hegel festhält, daß die Welt als der Inbegriff alles Konkreten tautologisch als ein Produkt des Denkens herauskommen muß, wenn schon die konkrete Totalität des einzelnen nur als Gedankentotalität erfaßbar ist. An die Stelle der metaphysischen Identität von Denken und Sein tritt so die kritisch verstandene Tautologie beider für das Bewußtsein, aber damit zugleich die Auflösung der weitertreibenden Kraft des erkenntniskritischen Denkens. Denn bei einer metaphysischen Besonderung des Denkens neben dem Sein ist es weiter keine Frage, wieso beide übereinstimmen, indem diese Wirkung von der einen oder der anderen Seite her erregt oder auch durch ein sie beide bestimmendes Prinzip hergestellt wird. Nun aber entsteht die kritische Frage, wie diese Tautologie für das Bewußtsein möglich ist, das heißt, wie es überhaupt zugeht, daß die konkrete Totalität im Gedankenkonkretum erschöpfend bezeichnet ist, wie also die außerhalb des Kopfes selbständig verharrende Welt dennoch im Kopfe so vollständig erfaßt wird, daß wir überhaupt nach jener äußeren Selbständigkeit gar kein Verlangen mehr tragen, weil sie uns von dem Ding gar nichts mehr bieten könnte, was wir nicht schon im Gedanken von ihm hätten. So führt also auch hier die in den leider so knappen Bemerkungen Marx' doch so inhaltsreich skizzierte Art seiner methodologischen Auffassung der wissenschaftlichen Arbeit, und zwar gerade vermittels des von ihm so polemisch gegen die idealistische Spekulation zugespitzten Begriffes der Tautologie in der Beziehung des Logischen zum Realen, wieder an dieselbe Schwelle, zu der wir schon von den verschiedensten Seiten

*) Karl Marx, „Neue Zeit", XXI 1, I., Seite 773.

geführt wurden, über welche der Schritt nur in die Transzendentalphilosophie führt, vorausgesetzt, daß man nicht willens ist — stehen zu bleiben.

Ich hoffe, daß dieser Abschnitt nicht mißverstanden werden kann. Nur eine übelwollende Auslegung könnte ihn so auffassen, als würde ich Marx zu einem Erkenntniskritiker und noch dazu Kantscher Observanz machen wollen. Ich habe dagegen ausdrücklich hervorgehoben, wie der Kantsche Standpunkt für die Zeit von Karl Marx ein historischer in dem Sinne war, daß er durchaus der Vergangenheit angehörte. Denn wenn auch schon 1865 der Ruf „Auf Kant zurück" ertönte (O. Liebmann, „Kant und die Epigonen"), so blieb dies zunächst eine wirklich ganz interne Bewegung der Schulphilosophie. Das philosophische Denken von Marx lag *für sein Bewußtsein* sicher nicht in der Richtung auf Kant, befand sich vielmehr in der heftigsten Opposition gegen die idealistische Philosophie, die ihm allerdings durch Hegel vertreten war.

Aber hier kam es nicht darauf an, welche Meinung Marx selbst über seinen philosophischen Standpunkt hatte, sondern welche Stelle sein Denken im Zusammenhang der philosophischen Arbeit überhaupt, soweit dieselbe sich auf das Problem der Erkenntnistheorie bezieht, einnimmt. Bei einer anderen Gelegenheit, nämlich bei der Darlegung der Rolle, welche die Dialektik im Marx-Engelschen System des Denkens spielt, wird voraussichtlich näher auf den philosophischen Charakter von Karl Marx eingegangen werden können und sich klar zeigen, daß mir nichts ferner liegt, als zu verkennen, wie maßgebend der positivistisch-materialistische Standpunkt für Marx geworden ist. Wenn aber Marx, wie wir gesehen haben, sich stets in so lebhaft bewußtem Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Materialismus befand, daß er nicht nur nicht in ihm aufging, sondern seine Borniertheit überwand so gut wie die Hegelsche Sublimität, so hat er das selbst seinem dialektischen Denken zugeschrieben, von dem wir wissen, daß es der logische Kern der Hegelschen Methode war. Ist dies sogar für das Bewußtsein von Karl Marx richtig, so galt es hier noch, zu zeigen, was Marx nicht in seinem Bewußtsein haben konnte, wie dieser sein scharf herausgearbeiteter Standpunkt logischer Kritik ihn mit

3 1197 22400 7879

der kritischen Philosophie in eine Geisteslinie stellt, und darin den Grund anzuzeigen, der den „Materialismus" von Marx zu einer den übrigen echten Materialismus seiner Zeit nicht nur so überragenden, sondern auch überlebenden Erscheinung gemacht hat*).

*) (Zusatz 1920.) Diese erkenntniskritische Verwandtschaft des Marxschen Denkens mit dem von Kant hat seither auch O. Bauer in seinem Gedenkartikel zum 25. Todestag von Marx, „Geschichte eines Buches", aufgezeigt. („Neue Zeit", Jahrgang 1907/8, I. Bd.) Hier weist er auf den oben im Text besonders hervorgehobenen Umstand hin, daß für Marx seine Begriffe nur Werkzeuge seien, das Konkrete zu bewältigen, so daß er also den „aller idealistischen Philosophie gemeinsamen Gedanken der Bestimmung unseres Wissens durch die Gesetzlichkeit unseres Bewußtseins übernimmt". (S. 31.) Und er rühmt es von den „Orthodoxen" gegenüber den „Revisionisten", daß sie die „Erkenntniskritik, die den Marxismus überwinden sollte, in ihm selbst entdeckt" haben. (S. 32.)

Druck- und Verlagsanstalt „Vorwärts“, Wien V.